ДЭПАРТАМЕНТ ПА АРХІВАХ І СПРАВАВОДСТВУ
МІНІСТЭРСТВА ЮСТЫЦЫІ РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ

НАЦЫЯНАЛЬНЫ ГІСТАРЫЧНЫ АРХІЎ БЕЛАРУСІ

Дзяніс Лісейчыкаў

ШТОДЗЁННАЕ ЖЫЦЦЁ ЎНІЯЦКАГА ПАРАФІЯЛЬНАГА СВЯТАРА БЕЛАРУСКА-ЛІТОЎСКІХ ЗЯМЕЛЬ 1720–1839 гг.

Мінск
«Медысонт»
2011

УДК 271.4(474/476)-726
ББК 86.377(4Беи)
Л63

Рэцэнзенты:
доктар гістарычных навук, прафесар С.В. Марозава
кандыдат гістарычных навук, дацэнт В.В. Яноўская

Лісейчыкаў, Д.В.
Л63 Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. / Д.В. Лісейчыкаў. – Мінск : «Медысонт», 2011 – 198 с. : іл.

ISBN 978-985-6982-38-8

На падставе шырокага кола крыніц з архівасховішчаў Мінска, Гродна і Вільні пададзена рэканструкцыя штодзённага жыцця ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. Праца з’яўляецца першым у айчыннай гістарыяграфіі спецыяльным даследаваннем, напісаным у рэчышчы канцэпцыі гісторыі штодзённасці. Кніга адрасавана гісторыкам, архівістам, краязнаўцам і ўсім, хто цікавіцца пытаннямі рэлігіязнаўства і гісторыі Беларусі.

У афармленні вокладкі выкарыстана акварэль
Д. Струкава «Царква ў в. Крысава Мінскага павету».

УДК 271.4(474/476)-726
ББК 86.377(4Беи)

ISBN 978-985-6982-38-8

ЗМЕСТ

Спіс тэрмінаў і ўмоўных пазначэнняў 4
УВОДЗІНЫ 6
РАЗДЗЕЛ 1
Гістарыяграфія і крыніцы 10
1.1. Гістарыяграфія: метадалогія і праблемы 10
1.2. Аналіз крыніц 25
РАЗДЗЕЛ 2
Сямейнае выхаванне, адукацыя і кар'ера святара 33
2.1. Сацыяльнае паходжанне 33
2.2. Хатняе выхаванне і адукацыя 40
2.3. Прызначэнне на парафію і далейшы кар'ерны рост 52
РАЗДЗЕЛ 3
Плябанская гаспадарка 65
3.1. Жылыя і гаспадарчыя пабудовы 65
3.2. Крыніцы матэрыяльнага забеспячэння 75
РАЗДЗЕЛ 4
Працоўныя абавязкі 84
4.1. Душпастырская дзейнасць 84
4.2. Утрыманне бібліятэк 87
4.3. Нагляд за могілкамі 93
4.4. Рэгістрацыя забабонаў і цудаў 96
4.5. Вобраз святара 101
РАЗДЗЕЛ 5
Вольны час 116
5.1. Кантакты: перамяшчэнні і перапіска 116
5.2. Вядзенне дзённікаў 121
5.3. Грамадска-палітычная дзейнасць 124
ЗАКЛЮЧЭННЕ 130
БІБЛІЯГРАФІЧНЫ СПІС 134
ПАКАЗАЛЬНІК ІМЁНАЎ 164
ГЕАГРАФІЧНЫ ПАКАЗАЛЬНІК 170
ДАДАТАК. ІЛЮСТРАЦЫІ 176
SUMMARY 196

СПІС ТЭРМІНАЎ
І ЎМОЎНЫХ ПАЗНАЧЭННЯЎ

* – нарадзіўся;

† – памёр;

VL – Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarow w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego;

АВАК – Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею;

ардынацыя – (ад лацінскага *ordinatio* – прызначэнне, ускладанне) высвячэнне епіскапам прэтэндэнта ў сан святара;

АСДСЗР – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси, издаваемый при Управлении Виленскаго Учебнаго Округа;

афіцыял – кіраўнік афіцыялату, памочнік епіскапа ў справах белага святарства;

афіцыялат – (ад лацінскага *officium* – пасада, служба) адміністрацыйна-тэрытарыяльная адзінка ў кіраванні ўніяцкай епархіі, звычайна аб'ядноўваў каля 10 *дэканатаў*, у выпадку вялікай разлегласці епархіі падзяляўся на фаральныя афіцыялаты, альбо сурагацыі (гл. *сурагацыя*);

бенефіцый – сукупнае матэрыяльнае забеспячэнне царквы (зямельны надзел, грашовыя сумы і інш.);

ватыва – (ад лацінскага *votum* – ахвяра, дар паводле абету) – ахвяраванне вернікам каштоўнага прадмета на карысць храма і сам каштоўны прадмет;

візітацыя – (ад лацінскага *visitatio* – наведванне, агляд) арганізаваная епіскапам альбо дэканам планавая праверка падначаленых цэркваў. Адрозніваюць два віды візітацый: генеральная (епіскапская) і дэканская;

вікары – святар-памочнік (варыянты – *каад'ютар*, *правіз*);

ДГАЛ – Дзяржаўны гістарычны архіў Літвы;

дэкан – кіраўнік дэканата;

дэканат – адміністрацыйна-тэрытарыяльная адзінка ў кіраванні ўніяцкай епархіі, звычайна аб'ядноўваў каля 10–30 цэркваў, да сярэдзіны XVIII ст. ва ўніяцкім справаводстве насіў назву *пратапопіі*;

інсталяцыя – (ад польскага *instalacja* – устаноўка) прызначэнне епіскапам святара да парафіі, працэс суправаджаўся выдачай *стаўленай граматы*;

каад'ютар – гл. вікары;

калятар – уладальнік земляў, на якіх знаходзіцца царква (ад юрыдычнага тэрміна *collatio,* распаўсюджанага ў Вялікім Княстве Літоўскім права спадчынных землеўладальнікаў прадстаўляць епіскапу святара для высвячэння і прызначэння на вакантную парафію ў сваім маёнтку);

НГАБ – Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі;

НГАБ у Гродна – Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў г. Гродна;

НГМРБ – Нацыянальны гістарычны музей Рэспублікі Беларусь;

Н/д – навукова-даведачны фонд;

парох – першапачаткова назва каталіцкіх і ўніяцкіх парафіяльных святароў (ад старабеларускага *парохия* – парафія), з канца XVII ст. гэты тэрмін (паралельна з тэрмінам *пресвитер* альбо *prezbiter*) замацаваўся выключна за ўніяцкімі святарамі;

правіз – гл. вікары;

пратапопія – гл. дэканат;

прэзентацыя – (ад лацінскага *praesento* – прадстаўляць, перадаваць) паводле права *collatio* (гл. *калятар*) прадстаўленне землеўласнікам епіскапу прэтэндэнта на святарскую пасаду, працэс суправаджаўся выдачай *прэзенты*;

ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи с 1649 года;

ПСЗРИ–2 – Полное собрание законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание Второе;

сурагатар – кіраўнік сурагацыі;

сурагацыя – (скажонае ад лацінскага *subrogatio* – замяшчэнне, абранне замест кагосьці; іншая назва – *фаральны афіцыялат* (лацінскае – *officiales foranei*) адміністрацыйна-тэрытарыяльная адзінка ў кіраванні ўніяцкай епархіі, звычайна аб'ядноўвала 3–4 дэканаты;

фундуш – дакумент, якім усталёўвалася і рэгулявалася матэрыяльнае забеспячэнне царквы. Адрозніваюць два тыпы фундушоў: асноўныя і дадатковыя.

УВОДЗІНЫ

Уніяцкая царква была створана ў 1596 г. у выніку заключэння Брэсцкай уніі, калі іерархі праваслаўнай царквы Рэчы Паспалітай прызналі вяршэнства Папы Рымскага і прынялі асноўныя догматы каталіцкай царквы з захаваннем усходняй абраднасці. Сам тэрмін *уніяцтва* спачатку не з'яўляўся саманазвай новастворанай канфесіі і выкарыстоўваўся апанентамі уніі, каб падкрэсліць яе адыход ад традыцый усходняга хрысціянства. Уніяцкія іерархі працягвалі называць сваю царкву *праваслаўнай* нават у XVIII ст. [123; с. 1.] Але пасля вайны Маскоўскай дзяржавы з Рэччу Паспалітай (1654–1667 гг.) тэрмін *уніяцтва* пачаў паступова выцясняць усе іншыя.

У сённяшняй гістарычнай навуцы заўважаецца тэндэнцыя да замены тэрміну *ўніяцтва* на тэрмін *грэка-каталіцтва*. Матывацыя гэтага відавочная – увага акцэнтуецца на тым, што царква гэтая з'яўляецца часткай каталіцкай, толькі мае іншую, грэцкую, абраднасць. На нашу думку, атаясамліваць гэтыя два, здавалася б, сінанімічныя паняцці пры апісанні рэалій XVIII – пачатку XIX стст. не зусім карэктна. Для чалавека XVIII ст. «уніят» і «каталік» – гэта прадстаўнікі розных канфесій і культурных традыцый. Сваю адрознасць ад «каталіцкай» культурнай традыцыі ўсведамлялі і самі ўніяцкія святары. Таму ў дадзенай працы мы свядома выкарыстоўваем тэрмін *уніяцтва* як больш адпаведны катэгорыям разглядаемага перыяду.

З пераходам на працягу 1692–1702 гг. ва ўніяцтва Перамышльскай, Львоўскай і Луцкай епархій паўстала праблема ўніфікацыі дагматыкі і абраднасці ўніяцкай царквы. У сувязі з гэтым у 1720 г. у г. Замосце (Каралеўства Польскае) адбыўся сабор уніяцкай іерархіі, прадстаўнікоў базыльянскага ордэна і сярэдняга звяна белага святарства. Яго вынікамі было прыняцце агульнага з каталіцкай царквой сімвала веры, узгадванне Папы Рымскага ў час набажэнстваў, некаторыя іншыя запазычанасці з «лацінскага» абраду. Але асноўнымі вынікамі былі захады па ўніфікацыі абраднасці і справаводства: пачалася праца над выданнем адзінага ўніяцкага катэхізіса[1], слоўніка

[1] Выйшаў пад назвай «Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное. Имѹщее в себѣ Nаѹкѹ о Сакраментахъ, о десѧти Божїихъ Приказанѧхъ, о Приказанѧхъ Церковныхъ, и о Nаѹцѣ Христїанской, съ выкладомъ Сѵмвола или Исповѣданїѧ Вѣры Православныѧ Каѳолическїѧ, съ выкладомъ Молитвы: Отче нашъ: и Богородице Дево: Такожде Nаѹкѹ, како подобаетъ наставлѧти малыхъ или невѣжовъ в Вѣры Православной, содержащее». Супрасль, 1722.

царкоўнаславянскай мовы[2], уніяцкага службоўніка адзінага ўзору[3] (гл. Дадатак 1). Былі сфармуляваны абавязкі пратапопаў (дэканаў), распісаны ўмовы правядзення візітацый (зацверджаны стандартны набор пытанняў, уводзілася складанне пісьмовых пратаколаў), уведзены агульны ўзор запаўнення метрычных кніг і кніг уліку парафіянаў (status animarum) (гл. Дадатак 7).

У выніку рэформ канца XVII – пачатку XVIII стст. і падтрымкі ўрадавымі коламі і значнай часткай землеўласнікаў уніяцкая царква паводле колькасці вернікаў паступова зрабілася асноўным хрысціянскім веравызнаннем на землях ВКЛ. Яе колькасная перавага яшчэ больш узмацнілася пасля пераходу ва ўніяцтва ў сярэдзіне XVIII ст. вялікай часткі праваслаўных прыходаў Мазырскага, Мінскага, Пінскага пав. і Полацкага ваяв. Да 1772 г. на беларуска-літоўскіх землях аформіўся наступны адміністрацыйна-тэрытарыяльны падзел уніяцкай царквы:

1. Кіеўска-Віленская мітрапаліцкая епархія (т. зв. «Літоўская» частка) – 625 парафій [14, с. 81–95];

2. Полацкая архіепархія – 601 парафія [14, с. 152–169];

3. Уладзімірска-Брэсцкая епархія (т. зв. «Брэсцкі анклаў») – 285 парафій [14, с. 312–319];

4. Пінска-Тураўская епархія – 238 парафій [99, арк. 5].

Паводле стану на пачатак 70-х гг. XVIII ст., уніяцкая царква ў Рэчы Паспалітай налічвала 9452 парафіі і 4653379 вернікаў [14, с. 50]. З агульнай лічбы гэтых парафій 1424, альбо 15,1 % прыпадалі на гарады і мястэчкі і 8028, альбо 84,9 % – на вёскі [14, с. 50]. 6613, альбо 81,6 % парафій знаходзіліся на прыватнаўласніцкіх землях, 1136, альбо 14 % – дзяржаўных, 342, альбо 4,2 % – землях, што належалі цэрквам і кляштарам [14, с. 53].

Незадоўга да свайго скасавання, у 1837 г., на беларуска-літоўскіх землях уніяцкая царква налічвала 1093 парафіі, аб’яднаныя ў 61 дэканат і 2 епархіі (Беларуская і Літоўская) [24, с. 193–194, 350–376, 385–408], у ліку якіх былі: Беластоцкая вобл. – 85 парафій,

---

[2] Выйшаў пад назвай «Леѯиконъ, сирѣчъ Словесникъ Славенскій. Имѣющъ в себѣ словеса первѣе Славенскіѧ, азбꙋчныѧ, по сем же Полскіѧ. Благопотребный къ выразꙋмѣнію словесъ Славенскихъ, обрѣтающихсѧ въ книгахъ церковныхъ, изѡбраженъ». Супрасль, 1722.

[3] Выйшаў пад назвай «ЛеітоургікоN си естъ Служебникъ съдержащъ в себѣ по чинꙋ Сватыѧ Восточныѧ Церкви Литꙋргїи. Іже въ Сватыхъ Ѡтецъ нашихъ Іѡанна Златоꙋстаго, Василиѧ Великаго и Григорїа Двоеслова, Папы Римскаго, съ всѣми слꙋжбами Неделными и Праздничными». Супрасль, 1727.

Віленская губ. – 31, Віцебская – 159, Гродзенская – 320, Мінская – 319, Магілёўская – 179. На гэтых жа тэрыторыях у 1837 г. налічвалася 1357 святароў (у іх ліку і святары-вікарыі) [24, с. 200–201].

Храналагічныя рамкі даследавання абраны не выпадкова. Як гаварылася вышэй, на Замойскім саборы 1720 г. была ўніфікавана ўніяцкая абраднасць, узгоднены крытэрыі высвячэння ў сан, прызначэння на парафію, устаноўлены нормы паводзін і знешняга выгляду святароў. Гэтыя палажэнні праіснавалі да 30-х гг. XIX ст. А ў 1839 г. Брэсцкая царкоўная унія ў т. зв. «заходніх губернях» была скасавана[4]. Важным вынікам Замойскага сабору з'яўлялася і тое, што была юрыдычна замацавана практыка вядзення пісьмовых пратаколаў візітацыі ўніяцкіх храмаў. Адным з вынікаў сабору было ўпарадкаванне справаводства ўніяцкай царквы, што забяспечыла паляпшэнне напаўнення і стану захаванасці дакументаў у кансісторскіх і дэканацкіх архівах. Дзякуючы гэтаму да нас дайшло мноства ўнікальных крыніц (у тым ліку *эга-дакументаў*).

Тэрытарыяльныя рамкі даследавання – беларуска-літоўскія землі. Пад гэтым тэрмінам маецца на ўвазе тэрыторыя былога ВКЛ і Падляшша (на якой пражывала насельніцтва ўніяцкага веравызнання і мелася разгалінаваная сетка ўніяцкіх парафій). Гэтыя землі з пераважна ўсходнеславянскім насельніцтвам паслужылі фундаментам, на якім у XIX ст. фарміравалася беларуская нацыя.

Нягледзячы на тое, што сучаснае беларускае грамадства з'яўляецца полікультурным і поліканфесійным, грунтоўных навуковых прац на рэлігійную тэматыку ў беларускай гістарыяграфіі па-ранейшаму мала. Гэта тлумачыцца доўгім перыядам панавання атэістычнай ідэалогіі, калі рэлігія разглядалася як сродак прыгнёту і супрацьпастаўлялася навуковаму светапогляду як такому. У апошнія два дзесяцігоддзі дэмакратызацыі духоўнага і рэлігійнага жыцця беларускага грамадства назіраецца ўзрастанне цікавасці да канфесійнай гісторыі (у тым ліку гісторыі ўніяцкай царквы). Гэта не выпадкова. Зразумець сучасную рэлігійную сітуацыю без глыбокага асэнсавання папярэдніх перыядаў немагчыма. Як немагчыма і даследаванне палітычных, культурных і грамадскіх працэсаў, што адбываюцца на тэрыторыі Беларусі, без уліку ролі розных канфесій. Грамадская зацікаўленасць і навуковая значнасць канфесійнай праблематыкі вызначаюць актуальнасць тэмы даследавання. Паколькі царква, у тым ліку ўніяцкая, адыгрывала адметную ролю ў гісторыі Беларусі, даследаванне штодзённага жыцця ўніяцкага

[4] На тэрыторыі Каралеўства Польскага унія скасавана толькі ў 1875 г.

парафіяльнага святара з'яўляецца актуальнай навуковай праблемай. Нягледзячы на з'яўленне пэўнай колькасці прац па гісторыі ўніяцкай царквы, кола пытанняў, разглядаемых у іх, застаецца абмежаваным. Найбольш распрацаваны такія тэмы, як перадумовы і заключэнне царкоўнай уніі ў г. Брэсце, рэлігійная палеміка першай паловы XVII ст., біяграфіі выдатных дзеячоў уніяцкай царквы, падрыхтоўка да скасавання уніі, палітыка расійскага ўрада ў адносінах да ўніятаў, архітэктура ўніяцкіх храмаў, уніяцкі іканапіс і інш. На бягучы момант не існуе даследавання, прысвечанага «маленькім людзям» уніяцкай царквы – парафіяльным святарам. На нашу думку, менавіта гэтая група беларускага насельніцтва з'яўляецца адной з найбольш зручных супольнасцей для даследавання ў рамках канцэпцыі гісторыі штодзённасці. Уніяцкае парафіяльнае святарства ўяўляла сабой даволі закрытую сацыяльную групу, унутры якой склаліся ўнікальныя нормы паводзін, выхавання дзяцей, вядзення гаспадаркі, стаўлення да сакральнага і штодзённага. Гэта была не проста сацыяльная група, а людзі, аб'яднаныя адной прафесіяй. Вылучала гэтую групу з масы астатняга насельніцтва і выдатнае знаёмства з кніжнай культурай. Пісьменнасць святароў прывяла да таго, што да нашага часу дайшло шмат *эга-дакументаў*, якія тычыліся святарскай штодзённасці: асабістая перапіска, дзённікі, прашэнні, скаргі і інш. Менавіта ўніяцкі святар аказваў у XVIII – пачатку XIX стст. найбольшы ўплыў на мясцовае насельніцтва, на яго менталітэт, з'яўляўся прыкладам у паводзінах, паколькі ў тыя часы пераважная большасць беларусаў вызнавала ўніяцтва.

Безумоўна, немагчыма было ахапіць усе аспекты штодзённага жыцця ўніяцкага святара ў першую чаргу праз адсутнасць спецыяльных даследаванняў па гэтай тэме як у беларускай, так і ў замежнай гістарыяграфіях. У дадзеным даследаванні выкарыстана адразу некалькі фармуліровак паняцця *штодзённасць*, прапанаваных Н. Эліасам (Гл. Раздзел 1): *сямейнае выхаванне (прыватнае жыццё)*, *працоўны дзень*, *вобраз святара (стэрэатыпы)*. Дадзенае даследаванне з'яўляецца не толькі актуальным для вырашэння спрэчных пытанняў у поліканфесійным грамадстве, але і ў пэўнай ступені наватарскім паводле метадалогіі і кола выкарыстаных крыніц.

Аўтар выказвае падзяку дырэктару Дэпартамента па архівах і справаводству Міністэрства юстыцыі Рэспублікі Беларусь **Уладзіміру Іванавічу Адамушку** і дырэктару Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі **Але Купрыянаўне Галубовіч** за дапамогу ў выданні кнігі

РАЗДЗЕЛ 1
ГІСТАРЫЯГРАФІЯ І КРЫНІЦЫ

1.1. Гістарыяграфія: метадалогія і праблемы

Гісторыя штодзённасці – новая галіна гістарычных ведаў, якая сфарміравалася ў выніку «антрапалагічнага павароту» ў 60-я гг. XX ст. Фундамент для ўзнікнення гэтага накірунку заклалі французскія навукоўцы, што гуртаваліся вакол часопіса «Аналы», які пачаў выходзіць з 1929 г. За аснову было ўзята бачанне мінулага як павольнага чаргавання перыядаў «вялікай працягласці» (франц. *la longue durée*) [84, с. 266]. У цэнтры ўвагі гісторыі штодзённасці – «рэальнасць, якая інтэрпрэтуецца людзьмі і мае для іх суб'ектыўную значнасць у якасці цэльнага жыццёвага свету» [296]. Французскія гісторыкі вырашылі вызваліцца ад прадметнага абмежавання навуковага даследавання і вывучаць чалавека ў некалькіх «праекцыях», ствараючы сінтэтычныя мадэлі чалавека мінулага [116]. Перадумовай для ўзнікнення новага падыходу да вывучэння гісторыі з'явіўся метадалагічны крызіс гістарычнай навукі і паступовая адмова ад апрыёрнага пастулата аб нязменна вырашальнай ролі матэрыяльна-эканамічных фактараў у гістарычным працэсе [84, с. 25].

У рэчышчы канцэпцыі, закладзенай школай «Аналаў», працавалі такія гісторыкі, як М. Блок, Л. Феўр, Ф. Брадэль, Р. Шарцье, Ж. Ле Гоф, Ж. Рэвэль, Ж. Дзюбі. Для французскай школы гісторыі штодзённасці характэрна вывучэнне масавых сукупнасцей з'яваў, выбар вялікіх у часе працягласцей для выяўлення глабальных сацыяльных трансфармацый [296]. Яна даследуе гісторыю ментальнасцей – найбольш агульныя і характэрныя ўяўленні, фобіі і сімпатыі. Блізкі ў сваіх поглядах да школы «Аналаў» і французскі даследчык Ф. Ар'ес [59]. Для яго прац таксама характэрна вялікая ўвага да ментальнасці.

Найбольш дэтальна метады даследавання французскай школы гісторыі штодзённасці распрацаваў Ф. Брадэль. Захоўваючы традыцыйныя для гісторыі метады атрымання пазітыўных (аб'ектыўных) ведаў аб аб'екце, Ф. Брадэль прапанаваў адмовіцца ад прывязкі гістарычнага даследавання да канкрэтнай падзеі (гісторыя Стогадовай вайны), да гісторыка-прасторавага ўтварэння (гісторыя Англіі), да рэлігійных рухаў (гісторыя хрысціянства), альбо да грамадска-

палітычных фармацый (гісторыя Антычнасці) [65]. У якасці першапачатковага прадмета даследавання былі вылучаны т. зв. «структуры штодзённасці» – геаграфічныя, дэмаграфічныя, агратэхнічныя, вытворчыя і спажывецкія ўмовы матэрыяльнага жыцця, – усё тое, што не мяняецца на працягу доўгіх адцінкаў часу. Да ліку структур штодзённасці Ф. Брадэль аднёс таксама калектыўныя ўяўленні і маральныя нормы [156].

Трэба адзначыць, што метадалагічныя падыходы школы «Аналаў» за ўвесь час яе існавання вельмі істотна змяніліся. Адзін з найбольш значных яе паслядоўнікаў, Ж. Рэвэль, у сярэдзіне 90-х XX ст. быў вымушаны прызнаць: «На працягу пяцідзесяці гадоў летапіс гісторыі як дысцыпліны ўяўляў сабой хроніку ўсё больш складанага канструіравання прадмета даследавання; метадалогія гісторыі стала ўсё больш складанай і цяжка кантралюемай. Па ходу справы, аднак, мы забыліся аб эксперыментальнай, гіпатэтычнай прыродзе таго прадмета даследавання, які мы канструіруем, а падчас паддаёмся спакусе і прымаем яго за рэальную «рэч» [300, с. 78]. Было прызнана, што паказ штодзённасці мае каштоўнасць не сам па сабе, а толькі ў якасці інструмента для вырашэння тых ці іншых спрэчных пытанняў гістарыяграфіі. Паказальна, што ў 1994 г. «Аналы» змянілі свой дэвіз – замест старога «Эканоміка, грамадства, цывілізацыя» з'явіўся новы «Гісторыя, сацыяльныя навукі». Ж. Рэвэль канстатаваў: «Выбар … у сваёй аснове застаўся нязменным: павярнуцца тварам да працы ў галіне гісторыі і сацыяльных навук, мэтаскіравана і паслядоўна выпрацоўваць катэгорыі, якія дазваляюць канцэптуалізаваць сацыяльнае» [300, с. 87].

Другое, больш блізкае нам, разуменне гісторыі штодзённасці было прапанавана нямецкімі і італьянскімі навукоўцамі. Нямецкія гісторыкі А. Людтке і Х. Медык абвясцілі лозунг: «*Ад вывучэння дзяржаўнай палітыкі і аналізу глабальных грамадскіх структур і працэсаў звернемся да маленькіх жыццёвых светаў звычайных людзей*» [76]. Такім чынам, паводле нямецкіх і італьянскіх навукоўцаў, гісторыя штодзённасці – гэта гісторыя маленькіх людзей. Найбольш дасканала новы падыход быў распрацаваны Г.-Ю. Пандэлем. Ён супрацьпаставіў французскаму разуменню штодзённасці як гісторыі ментальнасці штодзённасць як гісторыю вопыту [291, с. 80]. Г.-Ю. Пандэль вылучыў тры асноўныя віды крыніц, якія найбольш поўна адлюстроўваюць штодзённасць:

1. Апытанне відавочцаў (вусная гісторыя, англ. *oral history*).
2. Праца з выяўленчым матэрыялам (фота- і відэадакументы, малюнкі, інскрыпцыі).
3. *Эга-дакументы* (асабістыя лісты, дзённікі, пратаколы допытаў, прашэнні і інш.) [291, с. 83].

Галоўнай вартасцю гісторыі штодзённасці, як слушна заўважыў Г.-Ю. Пандэль, з'яўляецца яе нагляднасць, з дапамогай якой можна ажывіць і ўзбагаціць навучальны працэс.

Частка паслядоўнікаў французскай школы «Аналаў», напрыклад, Р. Шарцье, пад уплывам ідэй А. Людтке і Х. Медыка адышлі ад разумення гісторыі штодзённасці як гісторыі ментальнасці і прызналі слушнасць звароту ўвагі гісторыкаў да свету маленькіх людзей.

У беларускай мове паводле аналогіі з рускім *повседневность* часта выкарыстоўваецца тэрмін *паўсядзённасць*. Але ўяўляецца больш правільным ужыванне тэрміну *штодзённасць* як больш адпаведнага першапачатковаму сэнсу французскага *la vie quotidienne*, а за ім нямецкага *Alltagsleben*, італьянскага *vita quotidiana* і англійскага *everyday life*.

Варта адзначыць, што да сённяшняга часу не існуе агульнапрынятага вызначэння тэрміну *штодзённасць*. Нямецкі сацыёлаг Н. Эліас прапанаваў восем пар паняццяў, дзе вызначыў катэгорыю *штодзённасць*:

1. *Штодзённасць* як супрацьлегласць святу.
2. *Штодзённасць* як руціна.
3. *Штодзённасць* як працоўны дзень.
4. *Штодзённасць* як жыццё народных мас.
5. *Штодзённасць* як сфера будзённых падзей.
6. *Штодзённасць* як прыватнае жыццё (сям'я, каханне, дзеці).
7. *Штодзённасць* як сфера натуральнага і спантаннага.
8. *Штодзённасць* як будзённая свядомасць (стэрэатып) [5, с. 24].

Прафесар Тартускага ўніверсітэта Ю. Лотман звёў паняцце штодзённасці да простага супрацьпастаўлення ўсяму святочнаму, урачыстаму, экстраардынарнаму [Гл. 132, с. 11]. У сувязі з нявызначанасцю і шырокай трактоўкай тэрміну *штодзённасць*, яе часта зводзяць да простага апісання побыту і матэрыяльнай культуры таго ці іншага часу, краіны альбо сацыяльнай групы. Таму падаецца апраўданым падзел працэсу даследавання штодзённасці на два ўзроўні, прапанаваны расійскім гісторыкам М. Кромам. М. Кром лічыць вывучэнне і апісанне побыту і нораваў неабходным, але

папярэднім этапам у вывучэнні штодзённасці [132, с. 8]. Штодзённасць другога, вышэйшага ўзроўню ўключае ў сябе клопаты, трывогі і надзеі людзей вывучаемай эпохі [132, с. 8].

Нямецкая школа гісторыі штодзённасці на першым этапе абапіралася на вопыт культурнай антрапалогіі. Развіццё нямецкай школы штодзённасці прывяло да таго, што да пачатку 90-х гг. ХХ ст. яна вылучылася ў асобны накірунак, які выходзіў за межы нацыянальнай гістарыяграфіі, а яе метадалагічныя напрацоўкі пачалі адыгрываць значную ролю ў сусветнай гістарычнай навуцы [153, с. 245]. Нямецкія навукоўцы абвясцілі парадыгмай сацыяльнай гісторыі этналагічны стыль даследавання [153, с. 250]. Вялікую ўвагу было прынята надаваць дробязям. Х. Медык сцвярджаў, што «дробязі» дапамагаюць вывучаць глабальныя пытанні, а прыёмы т. зв. «шчыльнага апісання» даюць магчымасць інтэрпрэтаваць інтэнцыі паводзін людзей. Ідучы далей, нямецкія гісторыкі на падставе *thick descriptions* – «шчыльных апісанняў» – (трансфармаваны варыянт палявых работ, практыкуемых у антрапалогіі) стварылі своеасаблівы метад, які быў названы мікрааналізам. «Яго ўнікальнасць – у здольнасці фрагментацыі аб'екта даследавання на пэўных зрэзах, у выяўленні таго незвычайнага, казуальнага з пункту гледжання гісторыка, у якім спектральна адлюстроўваецца ўся гама сацыяльна-эканамічных грамадскіх і чалавечых адносін» [153, с. 251]. Паводле сцвярджэння аднаго з заснавальнікаў школы мікрааналізу італьянскага даследчыка Дж. Леві, методыка мікрагістарычнага даследавання паказвае, што феномены, якія раней лічыліся дастаткова зразумелымі, са змяненнем маштабу разгляду набываюць зусім іншы сэнс [330].

З 90-х гг. ХХ ст. гісторыкі краін былога Савецкага Саюза таксама пачалі працаваць у рэчышчы метадалогіі гісторыі штодзённасці. Сярод найбольш буйных навукоўцаў можна назваць паслядоўніка другога пакалення школы «Аналаў» А. Гурэвіча [84], а таксама Б. Гатаеву [76], Ю. Івоніна [116], М. Крома [132], Н. Пушкарову [296]. Ю. Бяссмертны ў 1996 г. заснаваў часопіс «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории» [118], вакол якога гуртуюцца паслядоўнікі нямецка-італьянскага падыходу да гісторыі штодзённасці. Расійскае выдавецтва «Молодая гвардия» працягвае выданне серыі «Штодзённае жыццё чалавецтва», у якой на рускай мове выходзяць шматлікія працы французскіх, італьянскіх, а таксама расійскіх даследчыкаў штодзённасці: П. Антанэці, П. Бруле, Ж.Ф. Брэтона, А. Гурэвіча, Э. Паньёна, Н. Старасельскай, Ж. Флары і інш. [289].

У беларускай гістарыяграфіі першым даследаваннем, прысвечаным штодзённасці, можна назваць працу А. Мальдзіса «Беларусь у люстэрку мемуарнай літаратуры XVIII ст.» (2-е выданне выйшла ў 2001 г. пад назвай «Як жылі нашы продкі ў XVIII ст.») [141; 142]. У рамках даследавання штодзённага жыцця і мікрагісторыі былі напісаны навукова-папулярныя кнігі М. Улашчыка «Была такая вёска» [317], З. і С. Шыбекаў «Мінск. Старонкі жыцця дарэвалюцыйнага горада» [336]. Мікрагістарычны падыход быў выкарыстаны і пры напісанні некаторых нашых артыкулаў [137].

У 1999 г. грамадскім аб'яднаннем «Архіў Найноўшай Гісторыі» быў праведзены конкурс сярод школьнікаў «Блізкая гісторыя. Паўсядзённае жыццё ў Беларусі: 1945–1965» [64]. У метадычным дапаможніку конкурсу пададзены асноўныя прынцыпы напісання прац, а таксама разуменне паняцця *штодзённасць* – гісторыя звычайных людзей, без «значных» пунктаў і «вялікіх» дат [64, с. 11]. Але працы, якія былі створаны ў выніку конкурсу, зводзяцца да апісання тагачаснага побыту і маюць хутчэй этнаграфічны характар.

У 2000 г. пад эгідай Беларускай і Германскай камісій ЮНЕСКА былі выдадзены матэрыялы міжнароднай канферэнцыі «Гісторыя штодзённасці і правы чалавека» [77]. Большасць артыкулаў зборніка прысвечана канцэптуальным асаблівасцям выкладання «мікрагісторыі» і «гісторыі маленькага чалавека» ў спалучэнні з макрагісторыяй. Карыснымі з'яўляюцца метадалагічныя распрацоўкі Р. Лінднэра, У. Маера і Г.-Ю. Пандэля, змешчаныя ў першым раздзеле зборніка пад агульнай назвай «Месца гісторыі ў штодзённым жыцці на гістарычным, навуковым і дыдактычным ландшафце» [77, с. 17–130].

На сённяшні дзень вывучэннем гісторыі штодзённасці займаюцца такія беларускія навукоўцы, як І. Кашталян [118; 120], Н. Лісейчыкава [136] і І. Раманава [140; 298]. Распрацоўкай тэорыі гісторыі штодзённасці займаюцца А. Кур'яновіч [134; 135], У. Сідарцоў [309; 310; 311] і В. Шутава [335].

У беларускай гістарыяграфіі часта адбываецца міжвольная падмена паняццяў, звязаная з яшчэ не замацаванымі статусамі гісторыі штодзённасці і «народнай культуры» [153, с. 240]. Разумеючы неправамернасць атаесамлення штодзённасці выключна з апісаннем побыту і звычаяў, у дадзеным даследаванні пэўная ўвага ўсё ж нададзена менавіта гэтаму аспекту штодзённага жыцця. З той простай прычыны, што без вывучэння гэтага кампанента штодзённасці

немагчымы выхад на больш высокі ўзровень – узровень разумення клопатаў, трывог і надзей чалавека таго часу [132, с. 8]. У нашым даследаванні большасць падраздзелаў падпадае пад даследаванне штодзённасці першага ўзроўню, хаця такія падраздзелы, як хатняе выхаванне, вядзенне дзённікаў, забабоны і цуды, вобраз святара і іншыя прэтэндуюць на другі, вышэйшы ўзровень.

Сярод навукоўцаў існуюць спрэчкі наконт таго, на што ў першую чаргу трэба звяртаць увагу пры напісанні гісторыі штодзённасці – на працоўнае ці на прыватнае жыццё. На нашу думку, абодва гэтыя аспекты маюць аднолькавую значнасць.

Дадзенае даследаванне абапіраецца на тэарэтычныя распрацоўкі абедзвюх школ гісторыі штодзённасці, аддаючы, аднак, перавагу нямецка-італьянскаму падыходу. Пры напісанні манаграфіі выкарыстаны метадалагічныя напрацоўкі такіх навукоўцаў, як Ф. Ар'ес [59], Д. Жулі [9], А. Людтке [139], М. Маран і Дж. Андрэ-Галега [22], Н. Кастан [1], Г.-Ю. Пандэль [292], А. Праспэры [23], А. Ранум [25], М. Фуазіль [6], П. Шану [3], Р. Шарцье [2], Н. Эліас [5].

Метадалогія гісторыі штодзённасці дае магчымасць адказаць на некаторыя важныя спрэчныя моманты, што маюць месца ў сучаснай гістарыяграфіі ўніяцкай царквы. Да іх ліку можна аднесці:

1. Уплыў белага ўніяцкага духавенства на этнакультурныя працэсы, што адбываліся на беларуска-літоўскіх землях.
2. Узровень адукацыі ўніяцкага святарства.
3. Мова штодзённага ўжытку ўніяцкага святара.
4. Адносіны да ўніяцкага святарства з боку дзяржавы, змяненне саслоўнага статусу святара, яго маёмаснага стану.
5. Адносіны шараговых уніяцкіх святароў да скасавання уніі і падрыхтоўкі гэтага скасавання.

Метадалагічнай базай даследавання былі абраны прынцыпы гістарызму, аб'ектыўнасці і сістэмнага падыходу, якія ўласцівы пазітывізму XXI ст. Пры гэтым аўтар шырока абапіраўся і на прынцыпы, уласцівыя структуралізму [80]. Паралельна з ужываннем агульных метадаў навуковага пазнання (аналіз, сінтэз, параўнанне, абагульненне, мадэліраванне) у манаграфіі знайшлі адлюстраванне канкрэтна-гістарычныя метады даследавання: гісторыка-генетычны, гісторыка-параўнальны, гісторыка-сістэмны, рэтраспектыўны і метад кантэнт-аналізу. [153, с. 221–223].

З дапамогай гісторыка-генетычнага метаду ўдалося прасачыць працэс папаўнення шэрагаў уніяцкага святарства, вызначыць

яго асноўныя крыніцы, устанавіць дамінуючыя святарскія роды і лакалізаваць іх.

Гісторыка-параўнальны метад даў магчымасць параўнаць эканамічнае і сацыяльнае становішча ўніяцкага святарства ў Рэчы Паспалітай і Расійскай імперыі, узровень яго адукацыі, механізмы сацыялізацыі і ўплыву на этнакультурныя працэсы ў розныя перыяды існавання уніі.

Гісторыка-сістэмны метад дазволіў паказаць працэс стварэння і функцыянаванне сваяцкіх бенефіцыяльных кланаў, а таксама груповак праціўнікаў новаўводзінаў ва ўніяцкія абрады ў 30-я гг. XIX ст.

З дапамогай рэтраспектыўнага метаду ўстаноўлены прычыны інтэнсіфікацыі паланізацыйных працэсаў сярод уніяцкага святарства на працягу XVIII–XIX стст., выяўлены аб'ектыўныя перашкоды гэтым працэсам і акрэслены сферы пісьмовай і ўжытковай абрадавай культуры, што найменш альбо найбольш падлеглі паланізацыі.

Метад кантэнт-аналізу даў магчымасць прасачыць інтэнсіўнасць фарміравання царкоўных кнігазбораў, паказаць суадносіны розных відаў дадатковых набажэнстваў, узровень адукацыі парафіяльнага святарства, вылічыць працэнтныя суадносіны бедных і заможных бенефіцый, цэлых і разрабаваных фундушоў і г. д. Больш падрабязна аб выкарыстанні метаду кантэнт-аналізу ў вывучэнні дзейнасці ўніяцкіх парафій гаворыцца ў адным з нашых артыкулаў [7-А].

Спецыяльных даследаванняў, прысвечаных штодзённаму жыццю ўніяцкага святара, не праводзілася. Што ж датычыць непасрэдна гісторыі ўніяцкай царквы ў Беларусі, то ў яе вывучэнні можна вылучыць некалькі асноўных этапаў.

1. Канец XVIII ст. – пачатак 60-х гг. XIX ст. Перыяд выпрацоўкі ў Расійскай імперыі афіцыйнага погляду на канфесійную гісторыю, абумоўлены зменамі ў палітычна-рэлігійнай сітуацыі і неабходнасцю тэарэтычнага абгрунтавання ўключэння беларуска-літоўскіх земляў у склад Расійскай імперыі. Найбольш яскрава гэты погляд праявіўся ў працы М. Бантыша-Каменскага, першай і доўгі час адзінай у расійскай гістарыяграфіі, прысвечанай непасрэдна гісторыі ўніяцкай царквы.

2. 60-я гг. XIX ст. – 20-я гг. XX ст. Перыяд фарміравання канцэпцыі М. Каяловіча і яго паслядоўнікаў (Г. Кіпрыяновіча, С. Рункевіча, І. Чыстовіча і інш.). З'яўленне прац польскіх даследчыкаў гісторыі уніі (А. Касоўскага, Э. Лікоўскага). Узнікненне беларускай нацыянальнай гістарыяграфіі рэлігійнай праблематыкі (Дз. Даўгяла, М. Нікольскі).

3. 30-я – 80-я гг. ХХ ст. Перыяд застою ў вывучэнні канфесійнай гісторыі Беларусі [338, с. 384]. Панаванне навуковага атэізму ў савецкай гістарыяграфіі (працы Я. Мараша).

4. 90-я гг. ХХ ст. – пачатак ХХІ ст. Перыяд навуковага пераасэнсавання гісторыі уніі [146, с. 71]. Спробы ўстанаўлення ісціны па шэрагу спрэчных пытанняў (працы В. Грыгор'евай (Яноўскай), С. Марозавай, А. Філатавай). З'яўленне абагульняючых прац па канфесійнай гісторыі Беларусі і пастаноўка новых пытанняў.

Больш поўна этапы вывучэння гісторыі ўніяцкай царквы разглядаюць у сваіх працах С. Марозава і В. Яноўская [146; 338].

Гістарыяграфічны аналіз у праблемным зрэзе сведчыць, што даследчыкаў гісторыі ўніяцкай царквы Беларусі XVIII – пачатку ХХ стст. найбольш хваляваў характар уздзеяння ўніяцтва на этнакультурныя і палітычныя працэсы ў краі і месца ў іх шараговых святароў. Менавіта праз феномен уніяцкай царквы ў ХІХ ст. вырашалася пытанне: за кім павінна пайсці насельніцтва былога Вялікага Княства Літоўскага – за Польшчай ці за Расіяй. Асабліва абвастрылася гэта пытанне пасля грамадска-палітычнага крызісу пачатку 60-х гг. ХІХ ст. і паўстання 1863–1864 гг. Да сярэдзіны ХІХ ст. у расійскай гістарыяграфіі не было сфарміраванага пункту гледжання на унію. Першую і доўгі час адзіную працу ў расійскай гістарыяграфіі па ўніяцкай тэматыцы М. Бантыша-Каменскага [60] нельга ў поўнай меры назваць аб'ектыўнай навуковай працай. Аўтар пісаў яе на падставе абмежаванага кола крыніц – выключна архіва Калегіі замежных спраў у г. Маскве. Большую частку дакументаў гэтага архіва складалі скаргі праваслаўнай іерархіі Рэчы Паспалітай расійскаму ўраду на прыцясненні з боку каталікоў і ўніятаў. Першым, хто звярнуў увагу на каласальны ўплыў уніяцкай царквы на культурныя працэсы ў т. зв. «Паўночна-Заходнім краі», быў М. Каяловіч. Яго пяру належаць некалькі грунтоўных прац, прысвечаных уніяцкай тэматыцы [126; 129; 130], у тым ліку двухтомная «Литовская церковная уния» [127; 128]. М. Каяловіч ілюструе свае высновы цытатамі з архіўных крыніц, успамінаў, перапіскі вядомых дзеячоў таго часу. Прадстаўляе цікавасць агляд крыніц і літаратуры «Замечания об источниках для истории церковной унии» [127, с. 169–239]. Аўтар разглядае ўсе буйныя і дробныя працы, дзе закранаецца ўніяцкая тэматыка, апісвае эвалюцыю поглядаў польскіх, «літоўскіх» (ураджэнцаў Вялікага Княства Літоўскага) і расійскіх гісторыкаў. Аўтар даводзіць свой агляд да 1859 г. Недакладнасць, а ў выніку неаб'ектыўнасць

прац М. Каяловіча заключаецца ў тым, што аўтар падчас не робіць размежаванняў паміж становішчам уніяцкай царквы на беларуска-літоўскіх і ўкраінскіх землях. Даследчык часта пераносіць міжканфесійныя адносіны ўкраінскіх земляў на землі беларуска-літоўскія [329, с. 148].

Негатыўны ўплыў уніяцкага святарства на культурныя і палітычныя працэсы, што адбываліся на беларуска-літоўскіх землях, адзначаў П. Бацюшкаў [61]. Ён сцвярджаў, што адной з прычын паўстання 1830–1831 гг. была незадаволенасць уніяцкага духавенства пачатымі епіскапам І. Сямашкам пераўтварэннямі ў кіраванні царквой [61, с. 346]. І. Навумовіч выказаў меркаванне, што існаванне ўніяцкай царквы было галоўнай прычынай заняпаду Рэчы Паспалітай [157, с. 34]. А. Цвікевіч у сваім даследаванні «Западно-руссизм: нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.» [329] разглядаў, якім чынам сярод выхадцаў з сем'яў уніяцкага кліру зараджалася адна з асноўных культурна-ідэалагічных і гістарыяграфічных плыняў Беларусі XIX ст. – «заходнерусізм».

Месцу шараговых уніяцкіх святароў у культурных працэсах народаў Рэчы Паспалітай прысвечана некалькі раздзелаў у грунтоўных працах польскіх даследчыкаў А. Касоўскага [15] і Э. Лікоўскага [18; 19; 20]. Яны станоўча выказваліся аб уплыве ўніяцкіх святароў на сваю паству, адзначаючы, аднак, што гэты ўплыў у параўнанні з каталіцкім касцёлам і нават з базыльянскім ордэнам быў занадта слабы.

У беларускай савецкай гістарыяграфіі канфесійная гісторыя практычна заставалася па-за ўвагай даследчыкаў. У лепшым выпадку рэлігія ўзгадвалася ў якасці аднаго з метадаў утаймавання нянавісці шырокіх слаёў насельніцтва да класа феадалаў-прыгнятальнікаў. Пры гэтым, аднак, у міжканфесійным супрацьстаянні «каталіцызм-праваслаўе» перавагу было прынята аддаваць апошняму. З тэрміналагічнага арсенала «заходнерусістаў» XIX ст. было запазычана паняцце «акаталічванне», а ўніяцкая царква разглядалася як адзін з яго інструментаў. Найбольш поўна гэтыя погляды выказаны ў працах гродзенскага гісторыка Я. Мараша [143; 144; 145]. Паколькі гісторыі царквы ў савецкай навуцы ўвогуле надавалася мала ўвагі, то нават не выпадае гаварыць аб даследаваннях, прысвечаных царкоўнай штодзённасці. Пэўная ўвага ёй надаецца хіба ва ўступе і каментарах да зборніка дакументаў «Документы обличают» [85], падрыхтаванага А. Залескім і А. Азаравым. У структуры зборніка

маецца такі раздзел, як «Паразитизм и аморальное поведение духовенства», а таксама падраздзел «Методы распространения духовенством религиозного дурмана», дзе апісваецца характар уплыву святара на свядомасць веруючага. Таксама прыводзіцца невялікая падборка антырэлігійнага фальклору.

Аспектам праблемы – грамадска-палітычнай дзейнасці святароў і ўтрыманню бібліятэк – у манаграфіі прысвечаны два падраздзелы. Крыніцы, перш за ўсё архіўныя, сведчаць пра тое, што глебай для актывізацыі грамадска-палітычнай дзейнасці ўніяцкіх святароў былі шматлікія сваяцкія кланы. Пісьменнасць жа святарства, іх доступ да інструмента прапаганды свайго разумення светабудовы – царкоўнага амбону – рабілі іх фарміравальнікамі поглядаў шырокіх слаёў насельніцтва на тыя ці іншыя захады ўрада, паводзіны шляхты і чыноўнікаў і г. д. Да таго ж, менавіта парафіяльныя святары з'яўляліся носьбітамі і захавальнікамі кніжнай культуры сярод абсалютнай большасці непісьменнага насельніцтва. Асобныя моманты гэтай праблемы больш поўна разгледжаны ў некаторых нашых артыкулах [6-А; 12-А].

Вялікія спрэчкі на ўсіх этапах даследавання праблемы выклікала пытанне мовы штодзённага ўжытку ўніяцкага святара. Нярэдка выказаныя меркаванні супярэчылі адно аднаму нават у адной і той жа працы. Пачатак гэтай спрэчкі палягаў у тым, што належыць разумець пад «рускай» мовай, якой карысталася ўніяцкая царква і на якой друкаваліся ўніяцкія літургічныя кнігі [122; 123]. Тагачасная «руская» мова інтэрпрэтавалася нават не як царкоўнаславянская, а як руская ў разуменні чалавека XIX ст. Адзін з першых даследчыкаў гісторыі уніі М. Бантыш-Каменскі [60] правёў яшчэ больш глыбокія аналогіі пры атаесамленні «рускай» мовы XVI–XVIII стст. з рускай мовай XIX ст. – у яго працы нават праваслаўная, «руская», царква Вялікага Княства Літоўскага яшчэ да Брэсцкай уніі называецца «грэка-расійскай».

С. Паўловіч [290], даючы ацэнку Замойскаму сабору 1720 г., сцвярджае, што адным з асноўных яго вынікаў было замацаванне лацінскай і польскай моваў ва ўніяцкіх набажэнствах. Але далей аўтар паведамляе, што згодна з пастановамі гэтага сабору мітрапаліт Леў Кішка ў 1722 г. выдаў на «рускай» мове кнігу «Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное» [123], якую загадвалася набыць і вывучаць кожнаму ўніяцкаму пароху. У дарэвалюцыйнай расійскай гістарыяграфіі, у прыватнасці, у працах П. Бацюшкава,

М. Без-Карніловіча, А. Бялецкага, П. Гаручкі, М. Каяловіча, І. Стральбіцкага, І. Чыстовіча, [61; 62; 73; 78; 81; 82; 121; 122; 157; 297; 315; 316; 327; 331; 337] сфарміраваўся погляд на ўніяцкага святара як на носьбіта польскай мовы. У большай ступені аўтары прыходзяць да такіх высноў зыходзячы з дадзеных, што прыпадаюць на апошнія дзесяцігоддзі існавання уніі на беларускіх землях. Найбольш яскрава гэтыя погляды ўвасобіліся ў працы Г. Шавельскага. Даследчык зазначае: «Если верен принцип, что успехи нации, стремящейся расшириться на счет других, определяются степенью распространения, усвоения другими ее языка, то вывод о белорусском униатском духовенстве [аб выкарыстанні ім польскай мовы ва ўсіх сферах жыцця – Д.Л.] следует сам собой» [332, с. 30]. Адначасова ж Шавельскі, называючы польскую мову мовай штодзённага ўжытку уніяцкага святара, цытуе выказванні парохаў перад сваёй паствай на беларускай мове. З шэрагу дарэвалюцыйных расійскіх гісторыкаў царквы ў поглядах на мову штодзённага ўжытку вылучаецца П. Баброўскі [66; 68; 69]. Ён звярнуў увагу на тую акалічнасць, што ўніяцкі клір быў далёка не аднародным. Для большай яго часткі, вясковага і местачковага белага святарства, было характэрна захаванне традыцый старой «рускай» царквы і «рускай» мовы.

У пачатку 90-х гг. XX ст. асобныя беларускія гісторыкі паспрабавалі перагледзець ацэнку ролі ўніяцкай царквы ў моўным працэсе. С. Марозава [147; 151; 152], Т. Мікуліч [154; 155], С. Падокшын [291] прыйшлі да высновы, што унія, зрабіўшыся верай сацыяльных нізоў, паступова пачала атаясамлівацца з «простым» народам і з «простай» беларускай мовай. Г. Сагановіч, не адмаўляючы выкарыстання ўніяцкай царквой беларускай мовы, падкрэслівае, што сфера яе ўжытку абмяжоўвалася ўсё ж жанрамі «нізкага» стылю [303].

Сучасныя польскія даследчыкі ўвогуле не схільны засяроджваць увагу на шырокім пранікненні польскай мовы ў справаводства і штодзённы ўжытак уніяцкай царквы. Больш за тое, М. Радван [24] не без падстаў лічыць, што ў 30-я гг. XIX ст. мела месца прымусовае ўвядзенне расійскай мовы шляхам пераводу на яе навучальнага працэсу ў духоўных семінарыях і адкрыцця дадатковых курсаў для парафіяльных святароў.

Таму мэтазгодным было адвесці ў дадзенай працы месца для разгляду мовы штодзённага ўжытку ўніяцкага святара. Увага

азначанай праблеме нададзена ў раздзеле «Вольны час». Вынікі навуковых даследаванняў у дадзеным накірунку апублікаваны ў адным з нашых артыкулаў [1-А].

З падачы М. Каяловіча [127; 128; 130] у дасавецкай расійскай гістарыяграфіі замацавалася думка аб нізкім адукацыйным узроўні белага ўніяцкага святарства. І. Навумовіч пісаў аб цёмнасці і забітасці ўніяцкага святара, аб стаўленні да яго як да чалавека, які «ўцёк ад Канстанцінопаля і не дабег да Рыма» [157, с. 33]. П. Бацюшкаў апісваў лацінізацыю працэсу духоўнай адукацыі ўніятаў і адсутнасць спецыяльных уніяцкіх навучальных устаноў. У сваёй працы «Белоруссия и Литва» ён таксама закранаў рэфарміраванне сістэмы духоўнай адукацыі ў першай трэці XIX ст. [61]. Г. Шавельскі сцвярджаў, што «*в униатские священники шли неудачники из униатского юношества*» [332, с. 31], што абсалютную большасць уніяцкіх святароў да 30-х гг. XIX ст. складалі людзі, якія ў лепшым выпадку скончылі 1–2 класы кляштарнай школы. Аднак у некаторых момантах расійскія гісторыкі XIX ст. супярэчылі самі сабе. Так, С. Рункевіч, адзначаючы недахоп адукаваных уніяцкіх святароў у пачатку XIX ст., сцвярджаў, што «*униатские семинарии в избытке рукополагали на вакантные должности приходских священников, предоставляя им как бы исключительно одну миссионерскую роль*» [302; с. 117]. Л. Свідэрскі, разглядаючы стан адукацыі белага святарства ў Полацкай архіепархіі ў першай чвэрці XIX ст. і параўноўваючы яго са станам у Луцкай епархіі (у склад якой уваходзілі ўніяцкія цэрквы на ўкраінскіх землях), прыйшоў да высновы, што ў параўнанні з украінскімі землямі развіцце адукацыі белага кліру на Полаччыне ішло значна хутчэй. [306, с. 350]. На думку Л. Свідэрскага, уніяцкая духоўная семінарыя ў Полацку была самай лепшай навучальнай установай для белага кліру, паколькі семінарыі ў іншых епархіях былі арганізаваны няправільна [306, с. 344]. Сярод іншага Л. Свідэрскі адзначыў: «Иметь такую семинарию, как в Полоцке, было мечтою Луцкого епископа Мартусевича, так и не осуществившуюся на деле» [306, с. 344].

У польскай гістарыяграфіі канца XIX – пачатку XX стст. панавала думка аб нізкім узроўні духоўнай адукацыі ва ўніяцкай царкве. Найбольш поўна гэтыя меркаванні выказаў Э. Лікоўскі ў сваёй працы «Dzieje kościoła unickiego na Litwe i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane główne ze względu na przyczyny jego upadku» [18; 19].

Узроўню адукацыі і маральных якасцей уніяцкага святара ў XVIII ст. прысвяціў цэлы раздзел у сваёй працы «Blaski i cienie uniji

kościelnej w Polsce w XVII–XVIII w. w światle źródeł archiwalnych» [15] польскі гісторык міжваеннага часу А. Касоўскі. Адначасова ў сваім даследаванні ён адным з першых акрэсліў такія сферы штодзённага жыцця ўніяцкага пароха, як забабоннасць і вера ў цуды, маральнае аблічча, разумовыя здольнасці, сфера інтарэсаў, інтэрпрэтацыя паняцця «хрысціянская любоў» і інш.

Сучасная беларуская даследчыца С. Марозава выказала думку, што ўніяцкай царкве ў XVIII ст. удалося дамагчыся поспехаў у стварэнні сістэмы адукацыі, але толькі для базыльянскага ордэна, у справе ж навучання дзяцей белага святарства вынікі былі больш сціплымі [152, с. 95]. Польскі гісторык М. Радван [24, с. 145–157] лічыць, што на пачатку XIX ст. уніяцкай царкве ўсё ж удалося стварыць разгалінаваную сетку духоўнай адукацыі для белага кліру, але гэты працэс быў парушаны актыўным умяшальніцтвам расійскага ўрада ў навучальны працэс у 30-я гг. XIX ст.

Улічваючы настолькі вялікае рознагалоссе ў меркаваннях, у дадзеным даследаванні ўвага засяроджана і на гэтым спрэчным моманце. Разгляду гэтага пытання прысвечаны падраздзел «Хатняе выхаванне і адукацыя», а таксама некаторыя нашы артыкулы [12-А; 13-А]. Выкарыстанне метадаў даследавання штодзённасці і прыцягнення ў адпаведнасці з імі новых крыніц (апытанні сведкаў пры высвячэнні прэтэндэнта ў сан святара, візіты ўніяцкіх храмаў і інш.) дало магчымасць убачыць праблему як бы «знутры». Былі вылучаны новыя аспекты ў вывучэнні адукацыйнага ўзроўню ўніяцкага святарства, такія як узрост навучэнцаў, працягласць і інтэнсіўнасць навучання, механізм адбору ў прэстыжныя навучальныя ўстановы.

У працах расійскай дасавецкай гістарыяграфіі адлюстроўваюцца змены ў стаўленні да ўніяцтва з боку дзяржавы. У першай працы на ўніяцкую тэматыку М. Бантыша-Каменскага [60] у адносінах да ўніяцкіх святароў пераважалі адмоўныя эпітэты, яны падаваліся як прыгнятальнікі праваслаўнай царквы і вернікаў, праваднікі акаталічвання. Эканамічнае становішча ўніяцкай царквы паказвалася праз адбіранне маёмасці і будынкаў храмаў у праваслаўных. Значныя адрозненні ў поглядах на шараговых уніяцкіх святароў назіраюцца ў працах М. Каяловіча [126; 127; 128; 129; 130]. Ён здолеў паказаць памылкі расійскага ўрада канца XVIII – пачатку XIX стст., калі на афіцыйным узроўні пачала адмаўляцца самастойнасць уніяцкай царквы. З’яўляючыся сынам уніяцкага святара і ведаючы сітуацыю знутры, М. Каяловіч сцвярджаў, што шараговыя парохі

захавалі вернасць царкоўнаславянскай мове і ўсходнім абрадам. Белы клір, у адрозненне ад базыльян, на яго думку, не ўдзельнічаў у прыцясненні праваслаўных, а наадварот, захаваў да праваслаўя пэўныя сімпатыі. Яшчэ далей у сваіх поглядах пайшлі П. Баброўскі [66; 68; 69] і Г. Шавельскі [332]. Яны сцвярджалі, што белае ўніяцкае святарства з'яўлялася актыўнай сілай, якая супрацьдзейнічала як каталіцкаму касцёлу, так і базыльянскаму ордэну. Менавіта таму, на іх думку, лагічным вынікам дзейнасці выхадцаў з белага кліру, якія занялі кіруючыя пасады ва ўніяцкай іерархіі ў 30-я гг. XIX ст., стала падрыхтоўка да зліцця з праваслаўнай царквой.

Змены ў стаўленні расійскага ўрада ў адносінах да ўніяцкай царквы вычарпальна паказаны ў манаграфіях сучасных польскіх і беларускіх даследчыкаў М. Радвана і А. Філатавай [24; 325]. Шмат увагі ў працах надаецца і матэрыяльнаму становішчу ўніяцкіх цэркваў і кляштараў.

Вывучэннем эканамічнага становішча ўніяцкага пароха XVIII ст. у польскай гістарыяграфіі міжваеннага часу займаўся А. Касоўскі [15]. Асаблівую ўвагу аўтар надаў такім момантам, як спрэчкі паміж уніяцкімі і каталіцкімі святарамі за дзесяціну, умяшанне ў справы чужых парафій, перавабліванне прыгонных. Свае даследаванні Касоўскі базаваў на дакументах Дзяржаўнага архіва ў г. Любліне. Вялікую ўвагу на эканамічным становішчы белага кліру і праблемах святарскай кар'еры ва ўніяцкай царкве засяроджваў Л. Свідэрскі [306]. Польскі гісторык В. Калінка [10; 11] разглядаў узаемаадносіны паміж двума ўсходнімі абрадамі – уніяцкім і праваслаўным – у Рэчы Паспалітай у апошнія гады яе існавання.

У беларускай савецкай гістарыяграфіі да праблемы матэрыяльнага становішча святарства ў XVII–XVIII стст. звяртаўся Я. Мараш [143; 144; 145]. Аўтар паказаў асноўныя крыніцы прыбыткаў уніяцкага духавенства, прывёў табліцы з колькасцю плябанскіх гаспадарак па паветах ВКЛ. З пазіцый гісторыі штодзённасці разглядаюцца «гучныя справы» сярэдзіны XVIII ст. – змаганне праваслаўных і ўніяцкіх святароў за будынкі храмаў у мм. Дзісне і Друі. Даследаванні Я. Мараша ўяўляюць цікавасць яшчэ і таму, што ўпершыню ў пасляваеннай беларускай гістарыяграфіі пры напісанні прац на рэлігійную (ці, дакладней, антырэлігійную) тэматыку быў выкарыстаны вялікі аб'ём канфесійных архіваў, у тым ліку польскіх. М. Радван у сваёй манаграфіі «Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839» [24] разглядае адзін з аспектаў эканамічнага

становішча ўніяцкай царквы ў 1796–1839 гг. – канфіскацыю расійскім урадам зямельных уладанняў уніяцкай царквы. Праўда, гаворка ішла ў асноўным аб уладаннях базыльянскага ордэна.

Плябанскай гаспадарцы ўніяцкага святара XVIII ст. і фарміраванню сваяцкіх «бенефіцыяльных» кланаў унутры іерархіі ўніяцкай царквы прысвечаны шэраг нашых прац [4-А; 6-А; 26-А]. У асобных нашых артыкулах разглядаецца сацыяльнае паходжанне беларускіх святарскіх родаў [8-А; 9-А]. У дадзеным даследаванні плябанскай гаспадарцы прысвечаны асобны раздзел.

Найбольш цікавіў даследчыкаў апошні перыяд існавання уніі – 30-я гг. XIX ст. Аналізу ініцыятыў расійскага ўрада і вышэйшай царкоўнай іерархіі ў падрыхтоўцы злучэння ўніяцкай і праваслаўнай цэркваў прысвечаны працы П. Баброўскага [66; 68], П. Бацюшкава [61], Г. Дылянговай [4], М. Каяловіча [122; 127; 128; 130], Э. Лікоўскага [18; 19], С. Марозавай [151; 152], М. Радвана [24], І. Філевіча [327], А. Філатавай [323; 325; 326]. Погляду на праблему, якая трактавалася як уз'яднанне цэркваў, была прысвечана шматлікая юбілейная літаратура канца 80-х гг. XIX ст. [78; 131; 157; 287; 297; 315; 331]. Працу, прысвечаную ходу падрыхтоўкі да скасавання уніі ў Беларускай епархіі ў 1833–1839 гг. і аналізу рэакцыі на гэта саміх святароў, у пачатку XX ст. выдаў Г. Шавельскі [332]. У сваім даследаванні аўтар акцэнтаваў увагу на памылках, дапушчаных урадам і царкоўным кіраўніцтвам у працэсе падрыхтоўкі да скасавання уніі.

Большасць прадстаўнікоў дасавецкай расійскай гістарыяграфіі сцвярджала, што імкненне белага ўніяцкага святарства да зліцця з праваслаўем паслужыла прычынай хуткай ліквідацыі ўніяцкай царквы на беларускіх землях. Такога погляду прытрымліваліся М. Каяловіч [122; 127; 128], Ю. Крачкоўскі [131], І. Навумовіч [157], С. Рункевіч [302], І. Стральбіцкі [315], І. Філевіч [327]. Частка расійскіх і польскіх гісторыкаў лічыла, што рэшткі ўніяцкай свядомасці захаваліся ў асяроддзі святароў і вернікаў да пачатку XX ст. Такі пункт гледжання выказвалі М. Глубакоўскі [78; 79], А. Касоўскі [15], Э. Лікоўскі [20], М. Радван [24], Г. Шавельскі [332]. Асобныя беларускія даследчыкі лічаць, што белае ўніяцкае святарства аказвала супраціў мерапрыемствам па скасаванні сваёй царквы, а само скасаванне было штучным працэсам, які перапыніў ператварэнне ўніяцтва ў нацыянальную канфесію. Найбольш яскрава гэтыя погляды сфармуляваны ў працах С. Марозавай [149; 150; 151; 152]. Т. Мікуліч сцвярджае, што феномен уніі аб'ектыўна спрыяў этнічнай

дыферэнцыяцыі ўсходнеславянскага насельніцтва, а, значыць, і закладаў фундамент для фарміравання беларускай нацыі [154; 155].

У польскай гістарыяграфіі XIX – пачатку XX стст. назіралася невялікая зацікаўленасць прычынамі скасавання ўніяцкай царквы і рэакцыяй на гэта саміх святароў. Некаторыя звесткі аб гэтым ёсць у працы С. Шантыра, якая пабачыла свет у 1843 г. у г. Познані (на той час у складзе Прусіі) [28]. Але матэрыялаў, якія б тычыліся гісторыі штодзённасці ўніяцкага святарства, у ёй утрымліваецца няшмат.

Калі ў 1875 г. (пасля скасавання ўніяцкай царквы на тэрыторыі Каралеўства Польскага) гістарычна-літаратурным таварыствам у г. Парыжы быў абвешчаны конкурс на тэму «Паказ унутраных і знешніх прычын заняпаду ўніяцкай царквы на Літве і Русі ў XVIII і XIX стст.», то да тэрміну заканчэння конкурсу (1 сакавіка 1877 г.) не было прыслана ніводнай працы [20, с. V]. За напісанне працы быў вымушаны ўзяцца адзін з арганізатараў конкурсу, ксёндз Э. Лікоўскі. Асаблівую ўвагу ён засяродзіў на аналізе ўнутраных праблем крызісу уніі – залежнасці ад калятараў, неабходнасці клопату пра будучыню дзяцей і адсутнасці стымулу для атрымання якаснай адукацыі.

Маральны стан уніяцкага кліру напярэдадні скасавання уніі разглядаецца ў адным з нашых артыкулаў [3-А]. У дадзенай працы грамадска-палітычнай дзейнасці ўніяцкага святарства першай трэці XIX ст. і яго рэакцыі на падрыхтоўку скасавання уніі прысвечаны асобны параграф у раздзеле «Вольны час».

Асобныя аспекты штодзённага жыцця ўніяцкага парафіяльнага святара ўвогуле засталіся па-за ўвагай даследчыкаў. Да іх ліку можна аднесці: утрыманне царкоўных бібліятэк, нагляд за могілкамі, рэгістрацыя і пацвярджэнне забабонаў і цудаў, вядзенне дзённікаў, перапіска, фарміраванне вобразу «добрага святара». Усе пералічаныя пытанні разглядаюцца ў манаграфіі ў адпаведных параграфах раздзелаў «Працоўныя абавязкі» і «Вольны час».

1.2. Аналіз крыніц

Спецыфіка работы і адсутнасць спецыяльных даследаванняў патрабавалі прыцягнення шырокага кола крыніц, якія можна падзяліць на дзве асноўныя групы:

1. Апублікаваныя дакументы (у тым ліку мемуарная літаратура);
2. Архіўныя матэрыялы.

Адна з самых важных апублікаваных крыніц, якая закранае штодзённае жыццё ўніяцкага святара, – выдадзенае мітрапалітам

Львом Кішкам у 1722 г. на старабеларускай мове «Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное» [123]. Гэтая кніга змяшчае збор правіл паводзін тагачаснага святара, крытэрыі высвячэння ў сан, а таксама кароткі катэхізіс. «Собраніе припадковъ…» задумвалася аўтарам як абагульненне ўсіх традыцый і новаўводзін, што існавалі ва ўніяцкай царкве ў 20-х гг. XVIII ст. Выданне прызначалася для штодзённага выкарыстання, з'яўлялася своеасаблівай энцыклапедыяй святарскай штодзённасці. Пабудова кнігі ў форме пытанняў і адказаў дазваляе зразумець, якія праблемы хвалявалі святароў у першую чаргу, што лічылася дапушчальным, а што – не. У сваёй грамадскай і рэлігійнай дзейнасці Л. Кішка асаблівую ўвагу надаваў павышэнню ўзроўню адукацыі белага святарства. Для гэтых мэтаў ім быў выдадзены слоўнік царкоўнаславянскай мовы «Леѯиконъ, сирѣчъ Словесникъ Славенскій» [122].

«Собраніе припадковъ…» – адно з нямногіх выданняў XVIII ст., дзе закранаецца святарская штодзённасць. Шматлікая ўніяцкая літургічная літаратура, што выдавалася ў Віленскай, Львоўскай, Пачаеўскай, Супрасльскай і Унёўскай друкарнях, хоць і ўтрымлівае некаторыя практычныя парады парохам, але ўсе яны тычацца асаблівасцей правядзення набажэнстваў.

Вялікую каштоўнасць для вывучэння адносін дзяржавы і царквы ўяўляюць шматтомныя зборы заканадаўчых актаў Рэчы Паспалітай «Volumina legum» [29; 31; 32; 33; 34; 35]. Гэта збор соймавых і канфедэрацкіх пастанаўленняў, канстытуцый, каралеўскіх указаў, сабраных, апрацаваных і выдадзеных піярскім ордэнам у 1732–1782 гг. Многія дакументы тычыліся жыцця ўніяцкай царквы і міжканфесійных адносін у Рэчы Паспалітай: звальненне і абкладанне падаткамі ўніяцкага духавенства, размежаванне паняццяў «грэцкага ўніяцкага» і «грэцкага неўніяцкага» абрадаў, пастановы аб адкрыцці ўніяцкіх навучальных устаноў, разгляд становішча дзяцей белага святарства, законапраекты аб рэфарміраванні адукацыі 70-х гг. XVIII і інш.

Заканадаўчыя акты, якія тычацца ўніяцкай царквы ў Расійскай імперыі, апублікаваны ў двух шматтомных выданнях зборніка «Полное собрание законов Российской империи» [294; 295]. У 1894 г. С. Рубінштэйнам быў складзены храналагічны паказальнік да заканадаўчых актаў, якія тычыліся тэрыторый былой Рэчы Паспалітай [301]. Тут утрымліваюцца ўказы аб упарадкаванні кіравання каталіцкімі і ўніяцкімі цэрквамі, аб забароне ўезду

ў Расійскую імперыю святарам, падданым Рэчы Паспалітай, аб падпарадкаванні магілёўскаму каталіцкаму архіепіскапу ўсіх каталіцкіх і ўніяцкіх цэркваў і інш. Вытрымкі з гэтага збору, што тычыліся ўніяцкай царквы, публікаваліся пазней у выданнях Віленскай Археаграфічнай Камісіі [41, с. 1–145].

Віленская Археаграфічная Камісія шмат зрабіла для публікацыі крыніц па гісторыі ўніяцкай царквы ў Беларусі. Да гэтага часу яе выданні з'яўляюцца самымі грунтоўнымі, разнапланавымі і інфарматыўнымі для вывучэння гісторыі царкоўнай штодзённасці. Варта адзначыць, што на саму Камісію ўскладалася роля «антыпольскага цэнтра» [319, с. 77]. Матэрыялы па гісторыі царквы падаваліся ў раздзеле «Акты, проясняющие элемент православия в Северо-Западном крае» [38, с. XI], якая пасля змянілася на больш нейтральную «Документы, касающиеся истории Западно-русской церкви». У першых тамах «Актов, издаваемых Виленскою археографическою комиссиею» публікаваліся вытрымкі з актавых кніг Галоўнага Трыбунала ВКЛ і Брэсцкага і Гродзенскага земскага і гродскага судоў, якія змяшчалі фундушы ўніяцкіх цэркваў, прэзенты калятараў на пасады парафіяльных святароў, даравальныя запісы (легацыі) фундатараў і іншыя дакументы па гісторыі штодзённасці ўніяцкай царквы і святарства [38; 42; 42; 40; 43; 44; 45]. Два тамы «Актов…», 16-ты і 33-ці, цалкам прысвечаны гісторыі ўніяцкай і праваслаўнай цэркваў Беларусі [41; 46]. У першым з іх сабраны дакументы заканадаўчага характару: указы Сената, 2-га (уніяцкага) дэпартамента Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі, булы і брэвэ рымскіх папаў, якія тычыліся ўніяцкай царквы, а таксама падборка дакументаў аб пераходах насельніцтва з уніяцтва ў каталіцтва, перапіска мітрапалітаў Я. Смагаржэўскага і Ф. Растоцкага і інш. Заслугоўваюць асаблівай увагі пастановы аб адкрыцці ўніяцкіх духоўных навучальных устаноў (у тым ліку праект адкрыцця Полацкай духоўнай акадэміі), указы аб змяненні межаў уніяцкіх епархій, рапарты аб становішчы белага ўніяцкага святарства і інш. Другі складаецца з дакументаў, што тычацца эканамічнага забеспячэння цэркваў: фундушоў, даравальных грамат на царкоўную маёмасць, скаргаў святароў на прыцясненні іх з боку калятараў альбо святароў суседніх цэркваў, спрэчкі аб маёмасных прэтэнзіях і інш.

Публікацыю дакументаў па гісторыі ўніяцкай царквы ажыццяўляла і кіраванне Віленскай навучальнай акругі [47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55]. У «Археографических сборниках…» публікуюцца

фундушы ўніяцкіх цэркваў, перапіска мітрапаліта Ф. Грабніцкага з палітычнымі дзеячамі Рэчы Паспалітай, дакументы Гродзенскага, Пінскага і Супрасльскага базыльянскіх кляштараў, заканадаўчыя акты і пратаколы кангрэгацый базыльянскага ордэна. Для вывучэння гісторыі штодзённасці выклікаюць цікавасць дыярыўшы Віленскага і Полацкага базыльянскіх кляштараў, пратаколы пасяджэнняў суда Брэсцкай духоўнай кансісторыі, візіты ўніяцкіх цэркваў. Для «Археографических сборников…» матэрыялы падбіраліся больш аб'ектыўна, чым для «Актов Виленской Археографической Комиссии…». Але шмат дакументаў у іх прыводзіцца з купюрамі [317, с. 170]. Так, прыводзячы візіты XVIII ст., віленскія археографы спыняюцца толькі на Цырынскім дэканаце, і на падставе выключна гэтых дакументаў робяць высновы пра лацінізацыю і жабрацкі стан уніяцкай царквы ўсёй Беларусі. А візіты цэркваў Лідскага дэканату, якія меліся ў распараджэнні камісіі, вырашана не публікаваць «за недостатком места» [55, с. XXXV].

У наш час Беларускі навукова-даследчы інстытут дакументазнаўства і архіўнай справы сумесна з Полацкай грэка-каталіцкай грамадой выдаюць шматтомнае выданне пад агульнай назвай «Архіў уніяцкіх мітрапалітаў» [56; 57; 58], дзе падаюцца вопісы фондаў і кароткія анатацыі дакументаў з фондаў былых уніяцкіх устаноў, якія на сённяшні дзень захоўваюцца ў архівах Літвы, Расіі і Украіны. На сённяшні дзень выйшлі з друку тры тамы гэтага зборніка: 1 том – апісанне фонда «Канцылярыя мітрапаліта грэка-ўніяцкіх цэркваў у Расіі» РДГА ў Санкт-Пецярбургу, 2 том – апісанне фондаў ЦДГА Украіны ў Кіеве і Львове, 3 том – ДГАЛ у Вільні і РДГА ў Санкт-Пецярбургу.

Публікацыю такіх цікавых дакументаў па гісторыі штодзённасці ўніяцкай царквы ў XVII – XVIII стст., як візіты (пратаколы візітацый храмаў), распачалі польскія і ўкраінскія навукоўцы. На сённяшні момант П. Баравіком, І. Вадзяноўскай, В. Вільчэўскім, А. Гілем, Ю. Мрошакам, М. Радванам, Г. Рыжэўскім і І. Скачылясам апублікавана некалькі соцень візітаў уніяцкіх храмаў, у тым ліку тых, якія знаходзіліся на беларускіх землях [7; 8; 16; 36; 37; 312; 313; 314]. Падтрымаў гэтую важную ініцыятыву і аўтар дадзенай працы [20-А].

Сярод апублікаваных крыніц асобнае месца займае мемуарная літаратура. Апісанне звычаяў і побыту XVIII ст. найбольш поўна прадстаўлена ў Е. Кітовіча [13]. З мемуарнай літаратуры асобна можна вылучыць успаміны ўніяцкіх царкоўных іерархаў:

М. Галубовіча, А. Зубко, В. Лужынскага і І. Сямашкі [112; 113; 114; 115; 339]. У іх утрымліваецца шмат інфармацыі аб штодзённым жыцці парафіяльных святароў, апісваюцца іх настроі, схільнасці, даюцца трапныя характарыстыкі асоб. Акрамя гэтага «Записки…» І. Сямашкі ўтрымліваюць яшчэ і грунтоўны дадатак, дзе апублікавана шмат афіцыйных дакументаў і перапіскі, вытрымкі з пратаколаў пасяджэння Літоўскай духоўнай кансісторыі і 2-га Дэпартамента Рымска-Каталіцкай духоўнай калегіі. Да падобнага роду публікацый можна аднесці і «Материалы по истории русской греко-униатской церкви» [67], дзе змешчаны лісты віленскага афіцыяла А. Сасноўскага за 1826–1828 гг.

В. Лужынскі намагаўся падаць сваю, крыху адрозную ад І. Сямашкі, версію стану ўніяцкай царквы ў пачатку XIX ст. і працэсу падрыхтоўкі да скасавання уніі. Выключную цікавасць ўяўляюць яго ўспаміны пра навучанне ў Полацкай і Віленскай Галоўнай семінарыях. У той жа час недахоп «Записок…» В. Лужынскага ў тым, што аўтар займаўся іх напісаннем праз працяглы час – некалькі дзясяткаў гадоў – ад падзей. У выніку гэтага на старонках «Записок…» маюць месца заўважныя фактаграфічныя і храналагічныя памылкі.

«Дыярыўш...» М. Галубовіча, хоць храналагічна і ахоплівае перыяд з 1858 па 1860 г., утрымлівае шмат узгадак пра часы існавання уніі на беларускіх землях. Аўтар перадае настроі святарства і землеўласнікаў напярэдадні скасавання уніі, атмасферу напружанасці ў беларуска-літоўскім грамадстве пасля задушэння паўстання 1830–1831 гг.

Да інфармацыі, што ўтрымліваецца ва ўспамінах, трэба ставіцца асцярожна. Мемуары – вельмі суб’ектыўны від крыніц. Мемуарыст часта занатоўваў свае думкі ўжо праз працяглы час пасля падзеі. Ён імкнуўся падаць свой погляд на тое, чаму сам з’яўляўся сведкам. Таму ўспаміны патрабуюць абавязковай верыфікацыі архіўнымі крыніцамі.

Менавіта таму другую, і асноўную, групу крыніц, выкарыстаных пры напісанні даследавання, складаюць архіўныя дакументы, якія захоўваюцца ў Вільні, Гродне і Мінску. Архіўныя крыніцы, выкарыстаныя пры напісанні манаграфіі, можна падзяліць на некалькі відаў. Іх (відаў) даволі шмат, таму прывядзём толькі асноўныя.

Найбольш каштоўным для вывучэння гісторыі штодзённасці з’яўляецца такі від архіўных дакументаў, як *візіты* цэркваў

(гл. Дадатак 6). У працэсе напісання работы было апрацавана звыш дзвюх з паловай тысяч візітаў з фондаў духоўных кансісторый і дэканатаў, якія захоўваюцца ў архівах Вільні, Гродна і Мінска [85; 85; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 98; 100; 101; 103; 104; 107; 108; 109; 177; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 217; 177; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 249; 248; 271; 274; 275].

Найбольшая колькасць гэтых дакументаў адпавядае храналагічнаму перыяду 1754–1839 гг. Захавалася таксама каля дзвюх соцень візітаў за 1680–1682 гг.

Сучасныя ўкраінскія гісторыкі, перадусім І. Скачыляс [312; 313; 314], адзначаюць, што шырокае выкарыстанне інфармацыі з візітаў дазволіць пераадолець крызіс у вывучэнні канфесійнай гісторыі, які склаўся ў выніку абмежавання кола крыніц дакументамі заканадаўчага характару. Абсалютна слушная думка даследчыка наконт таго, што «традыцыйныя схема раннемадэрнай гісторыі да гэтага часу грунтуецца на апрацоўцы пераважна заканадаўчых і іншых рэгламентуючых актаў, якія вельмі добра падыходзяць для напісання традыцыйнай гісторыі з «джэнтльменскім наборам» «выдатных герояў» і «ключавых падзей», аднак мала што могуць распавесці аб структурах штодзённасці» [312, с. XVI].

Візіты вельмі зручныя для класіфікацыі і сістэматызацыі звестак, паколькі інфармацыя ў іх разбіта на падраздзелы. Асаблівую цікавасць для даследчыка штодзённасці ўяўляюць такія падраздзелы, як *парох*, *святарская рэзідэнцыя*, *фундуш*, *царкоўныя дакументы*, *кнігі*, *цвінтары і могілкі*. На падставе візітаў за розныя гады можна прасачыць дынаміку змен у царкоўным землеўладанні, стане жылых і гаспадарчых будынкаў плябаніі, адгледзець сваяцкія сувязі святароў. У падраздзеле *decretus reformationis* (т. зв. «рэфармацыйны дэкрэт», даслоўна з лацінскай – «загад выпраўлення»), якім звычайна сканчалася візіта, утрымліваецца выключна каштоўная інфармацыя пра паводзіны, характар і адукацыю святара. Там жа падаецца кароткі пералік скаргаў парафіян, недарэчных выпадкаў альбо злачынстваў, у якіх быў задзейнічаны святар альбо члены яго сям'і. Больш падрабязная характарыстыка гэтых цікавых дакументаў падаецца ў шэрагу нашых прац [2-А; 14-А; 20-А]. Практычна ўсе змешчаныя ў працы падлікі і табліцы зроблены на падставе інфармацыі з візітаў.

Другі від архіўных дакументаў – асабістыя справы святароў, т. зв. *справы аб рукапалажэнні (хіратанізацыі)*. У асабістую справу падшываліся копіі метрык аб нараджэнні і шлюбе прэтэндэнта на святарскі сан, пасведчанні аб заканчэнні розных навучальных устаноў. Для даследавання штодзённасці найбольшую каштоўнасць уяўляюць пратаколы *інквізіцый* – апытання сведак. Сведкі выбіраліся з ліку мясцовых жыхароў – сялян, мяшчан, суседніх парохаў. У працэсе інквізіцый спецыяльная камісія высвятляла падрабязнасці біяграфіі прэтэндэнта, сведкі давалі сваю характарыстыку яго асобы (гл. Дадатак 12). Паказанні запісваліся амаль слова ў слова, часам нават па-беларуску (падрабязней пра гэта ў адным з нашых артыкулаў [1-А]). Намі было выяўлена каля трох з паловай соцень дакументаў такога тыпу. Храналагічныя рамкі большасці захаваных спраў аб рукапалажэнні 1784–1839 гг.

Трэці від дакументаў – пратаколы пасяджэнняў духоўных кансісторый. Асабліва вартыя ўвагі пасяджэнні па разборы судовых спраў: святары падавалі скаргі на калятараў, парафіян, сваіх калег па розных эканамічных пытаннях. Разглядалася адпаведнасць пароха сваёй пасадзе: узровень тэарэтычнай падрыхтоўкі, склад характару, маральныя якасці.

Чацвёрты від дакументаў – спісы святароў. Адразу пасля далучэння беларускіх земляў да Расійскай імперыі ўзнікла неабходнасць у кантролі за асабовым складам уніяцкага святарства. Спісы складаліся з самай рознай нагоды: для адсочвання колькасці бязмесцавых святароў, для атрымання звестак аб святарскай адукацыі, для высвятлення роду заняткаў святарскіх дзяцей і інш. Асабліва вялікая колькасць спісаў стваралася ў 30-я гг. XIX ст., калі ў расійскага ўрада з’явілася неабходнасць у праверцы лаяльнасці ўніяцкага святарства да мерапрыемстваў улад: падрыхтоўкі да скасавання уніі і пошукаў удзельнікаў паўстання 1830–1831 гг. У гэты ж перыяд царкоўным кіраўніцтвам складаліся спісы святароў, згодных далучыцца да праваслаўя, і адначасова некаторымі «актывістамі» з ліку саміх святароў збіраліся подпісы супраць далучэння (падрабязней гл. Раздзел 5 дадзенай працы, а таксама нашы артыкулы 6-А; 26-А).

Пяты від – гаспадарчыя дзённікі цэркваў. Такія дакументы хоць і вяліся пры кожнай царкве, але захавалася іх няшмат. Падрабязней пра вядзенне гаспадарчых дзённікаў і характарыстыку іх зместу гл. Раздзел 5 дадзенай працы.

Былі выкарыстаны і такія віды дакументаў, як рапарты дэканаў, афіцыйныя і прыватныя лісты святароў, кнігі запісаў цудаў, стаўленыя граматы, прэзенты і інш. Невялікую частку выкарыстаных архіўных крыніц складае афіцыйная перапіска дзяржаўных устаноў Расійскай імперыі па пытаннях, якія тычыліся становішча ўніяцкай царквы і святарства [158; 175; 227; 232; 256; 262].

* * *

Такім чынам, гістарыяграфічны аналіз дазволіў вылучыць шэраг спрэчных, нявырашаных да гэтага часу пытанняў, што датычаць гісторыі ўніяцкай царквы і яе ролі ў гістарычным працэсе. Перш за ўсё гэта праблема ўплыву белага ўніяцкага духавенства на этнакультурныя і палітычныя працэсы, што адбываліся на беларуска-літоўскіх землях. Да спрэчных момантаў гістарыяграфіі адносяцца таксама мова штодзённага ўжытку ўніяцкага святара; узровень яго адукацыі; адносіны да ўніяцкага святарства з боку дзяржавы, змяненне яго маёмаснага стану; адносіны саміх святароў да скасавання уніі і падрыхтоўкі гэтага скасавання.

Выкарыстанне метадаў даследавання гісторыі штодзённасці дазваляе даць на гэтыя пытанні абгрунтаваныя адказы. Немагчымасць іх вырашэння з дапамогай выкарыстання толькі «традыцыйных» крыніц па царкоўнай гісторыі – папскіх булаў, каралеўскіх і імператарскіх указаў, указаў духоўных кансісторый, пастаноў Сойма і Сената – відавочная. Абсалютная большасць прац па царкоўнай гісторыі і па сённяшні дзень грунтуецца на апрацаванні пераважна заканадаўчых і іншых рэгламентуючых актаў. Даследаванні, напісаныя ў рэчышчы т. зв. татальнай гісторыі, не ставячы перад сабой вузкіх пытанняў, аднак, на прыкладзе адной-дзвюх «традыцыйных» крыніц схільныя даваць ацэнку самым дробным момантам у царкоўнай гісторыі.

Менавіта таму пашырэнне кола архіўных крыніц, што раней заставаліся па-за ўвагай гістарычнай навукі, перш за ўсё прыцягненне комплексу візітаў уніяцкіх храмаў 1754–1839 гг., дазваляе не проста атрымаць адказ на пастаўленыя пытанні, але і адсачыць тэндэнцыі таго ці іншага аспекту ў гісторыі ўніяцкай царквы. У першую чаргу на падставе іх у дадзеным даследаванні зроблена рэканструкцыя асноўных складовых частак штодзённага жыцця ўніяцкага святара XVIII – першай трэці XIX стст.

РАЗДЗЕЛ 2
СЯМЕЙНАЕ ВЫХАВАННЕ, АДУКАЦЫЯ І КАР'ЕРА СВЯТАРА

2.1. Сацыяльнае паходжанне

Уніяцкае парафіяльнае святарства ў XVIII–XIX стст. з'яўлялася даволі закрытай групай насельніцтва. Абсалютная большасць прадстаўнікоў уніяцкага кліру гэтага перыяду належалі да старажытных святарскіх родаў, чые карані паходзілі яшчэ з XVI ст. З 2401 уніяцкіх святароў, аб якіх былі сабраны звесткі, да спадчынных святарскіх родаў належала 1987 чалавек. Трапіць у гэтую супольнасць чалавеку «збоку» было складана. Усе бягучыя альбо будучыя вакансіі знаходзіліся пад пільным наглядам мясцовага святарства. У кожнай мясцовасці было некалькі прозвішчаў, як правіла, сваяцкіх, якія прасоўвалі на пасады парохаў сваіх родных (Гл. Табліцу 2.1.1.)

Табліца 2.1.1 – Прозвішчы дамінуючых святарскіх родаў асобных дэканатаў уніяцкай царквы ў другой палове XVIII ст. [85; 87; 89; 100; 103; 179; 184; 187; 188; 191; 217; 238; 244; 275]

Год	Дэканат	Прозвішчы
1754	Барысаўскі	Багданоўскія
1754	Навагрудскі	Баравікі, Галоўчыцы, Плаўскія
1759	Камянецкі	Будзіловічы, Паеўскія
1759	Кобрынскі	Будзіловічы, Грэгаровічы
1759	Палескі	Скабалановічы
1759	Пружанскі	Будзіловічы, Замулевічы
1759	Уладаўскі	Харламповічы
1763	Лагойскі	Пякарскія
1763	Мядзельскі	Грэгаровічы, Здановічы
1764	Рагачоўскі	Бекарэвічы, Прыгароўскія, Радзевічы
1766	Ігуменскі	Беліновічы, Васілеўскія
1773	Брэсцкі	Будзіловічы
1777	Петрыкаўскі	Бруякі
1777	Тураўскі	Грудніцкія
1777	Убарцкі	Лісіцкія
1778	Мазырскі	Пігулеўскія

Год	Дэканат	Прозвішчы
1784	Бабруйскі	Русіновічы, Фалевічы
1784	Бельскі	Свідэрскія
1784	Блонскі	Беліновічы, Мацкевічы
1784	Глускі	Глыбоўскія, Русіновічы, Шэнцы
1784	Клецкі	Ачапоўскія, Вербіловічы, Сцепурынскія
1784	Нясвіжскі	Валасовічы, Гамаліцкія
1784	Пухавіцкі	Камары
1784	Слонімскі	Гамаліцкія, Дружылоўскія
1792	Браслаўскі	Бародзічы, Вараноўскія, Ластоўскія
1792	Лідскі	Касцевічы, Шыманскія
1792	Мінскі	Вярыгі
1793	Цырынскі	Гарбацэвічы, Савічы

Зразумела, былі і выключэнні, паколькі асноўную ролю ў прызначэнні святара да пэўнай царквы адыгрываў усё ж калятар (землеўласнік), а не святарская супольнасць. Напрыканцы XVII ст. адзначаліся выпадкі, калі самі калятары рабіліся духоўнымі айцамі для сваіх падданых. Так, уладальнік в. Райца Навагрудскага пав. Мікалай Раецкі пасля смерці ў 1680-х гг. святара мясцовай царквы заняў яго месца [217, арк. 71]. Ён быў высвечаны епіскапам нягледзячы на тое, што не меў спецыяльнай падрыхтоўкі. Парушаючы правілы, М. Раецкі нават не палічыў патрэбным пераязджаць у плябанію, працягваючы жыць у сваім маёнтку. Але такія выпадкі былі адзінкавымі.

Як вынікае з дакументаў сярэдзіны XVIII ст., акрамя старажытных святарскіх дынастый існавалі яшчэ тры крыніцы папаўнення шэрагаў уніяцкага святарства ў Рэчы Паспалітай: спадчынная шляхта, мяшчане і сяляне. Апошнія перад хіратанізацыяй атрымлівалі пісьмовае вызваленне ад прыгоннай залежнасці, якое распаўсюджвалася і на іх нашчадкаў [320, с. 292]. Так, полацкі ваявода Дамінік-Міхал Слушка, даючы ў 1682 г. прэзенту на царкву ў м. Езярышча Полацкага ваяв. святару Рыгору Шчуцкаму, вызваляў апошняга ад павіннасцей і адзначаў: «*Вызваляю ад гэтай службы айца Шчуцкага, прэсвітара Езярышчанскай царквы Святога Мікалая, пажыццёва і нагадваю сваім аканомам, каб ніякіх падаткаў не даваў*» [117, с. 314].

Часта навакольныя паны давалі сваім сялянам дазвол займацца паслугамі ў царкве, але не звальнялі іх ад падданства. Калі ж у такіх

выпадках звальненне адбывалася, то нярэдка паводле прынцыпу «Вазьмі, Божа, што мне нягожа». Так, віцебскі падсудак Раман Пачобут у пачатку XIX ст. падараваў царкве ў в. Юшкава Бабінавіцкага пав. маладога сялянскага хлопца Дзяніса Янкіна, «*калеку з двума гарбамі*» [248, арк. 156]. Мясцовы святар задзейнічаў яго ў якасці званара. Магчыма, у тыя часы існавала традыцыя аддаваць людзей з фізічнымі недахопамі ў распараджэнне мясцовага кліру. На жаль, гэтая гісторыя беларускага Квазімода адзіная ў сваім родзе, якую ўдалося адшукаць у дакументах.

Выхадцаў з мяшчанскага і сялянскага саслоўя сярод уніяцкага кліру было вельмі мала з той простай прычыны, што святарскіх вакансій часта не хапала нават для святарскіх дзяцей. У сям'і святара было, як правіла, некалькі нашчадкаў па мужчынскай лініі, а бацькоўскае месца атрымліваў у спадчыну толькі адзін. Для вырашэння гэтай праблемы існавала некалькі шляхоў. Па-першае, з павелічэннем колькасці насельніцтва нярэдкай з'явай было адкрыццё новых парафій. Так, на працягу першай паловы XVIII ст. на базе капліц і філіяльных цэркваў узніклі новыя парафіі ў г. Ігумене, м. Дукора, в. Брадзец, м. Зембін, в. Дрычын, в. Мацеевічы, в. Юравічы Мінскага пав., м. Мядзел, м. Вішнева, в. Камайск Ашмянскага пав., м. Радзіца, в. Вяляцічы, в. Рагатка, в. Сакол Аршанскага пав., г. Нясвіжы, м. Клецк, в. Астроўчычы, в. Блеўчыцы, в. Блячына, в. Гарадзея, в. Ёдчыцы, в. Залужжа, в. Круговічы, в. Машукі, в. Чучавічы, в. Ястрамбель Навагрудскага пав. [217]. Невялікая частка святарскіх дзяцей абірала свецкую кар'еру – выкладчыкі ў вучылішчах, канцылярскія служкі і інш. Гэтая тэндэнцыя была больш характэрнай для XIX ст. Меншай папулярнасцю карысталася пастрыжэнне ў манахі. Больш распаўсюджаным быў сыход на ніжэйшыя духоўныя пасады – вікарыяў, каад'ютараў, дзячкоў (псаломшчыкаў), панамароў. З цягам часу некаторыя святарскія роды здрабнелі настолькі, што іх прадстаўнікі займалі амаль выключна дзячкоўскія месцы, а пасля і панамарскія. Гэты працэс добра прасочваецца на прыкладзе старажытнага палескага роду Бруякаў.

Першы вядомы прадстаўнік роду Ждан Бруяка ўзгадваецца яшчэ ў 1496 г. у якасці «пінскага баярына», што атрымаў зямлю ад князя Сямёна Аляксандравіча Алелькавіча [247, арк. 61]. Пасля вайны 1654–1667 гг. сярод Бруякаў не засталося свецкіх шляхціцаў – прадстаўнікі роду займалі пасады святароў (тады яшчэ праваслаўных) на тэрыторыі Мазырскага і Пінскага пав.

Паводле стану на 1777 г., сярод уніяцкіх святароў вядомы толькі два носьбіты прозвішча Бруяка [183, арк. 51 адв., 61]. Астатнія адзначаны як дзячкі. У 1786 г. узгадваецца ўжо толькі адзін святар Бруяка [183, арк. 229 адв.]. Да моманту аб'яднання ўніяцкай і праваслаўнай цэркваў большасць прадстаўнікоў роду Бруякаў займала нават не дзячкоўскія, а панамарскія пасады.

Прычынай заняпаду святарскіх родаў магла быць адсутнасць альбо малая колькасць нашчадкаў па мужчынскай лініі. Такім шляхам да сярэдзіны XVIII ст. цалкам згаслі буйныя святарскія дынастыі Балгароўскіх і Кастроўскіх з Мінскага пав., Сахоўскіх і Царыковічаў з Рэчыцкага пав. і інш.

У асобных рэгіёнах (асабліва гэта тычыцца Мазырскага і Пінскага пав.) святарства ўсходняга абраду было падзелена на два лагеры: ўніятаў і праваслаўных. Прычым гэты падзел часта ішоў унутры адной і той жа святарскай дынастыі. Цікавая гісторыя адбылася з родам Яхімовічаў. Як сведчаць дакументы, першы з вядомых прадстаўнікоў роду, Антон Яхімовіч, быў свецкім шляхціцам уніяцкага веравызнання, які ў канцы XVII ст. быў забіты ў часе аднаго з нападаў казацкага войска. Яго малагадовы сын Стэфан ацалеў і, хаваючыся ад казакаў, уцёк у м. Давыд-Гарадок, дзе яго ўзяў на выхаванне мясцовы праваслаўны святар. Апошні аддаў хлопчыка на навучанне ў Кіеўскую акадэмію (былы Кіева-Магілянскі калегіум), якую Стэфан у 1709 г. паспяхова скончыў [233, 32]. Пасля Стэфанаў дабрадзей ажаніў яго са сваёй дачкой і пакінуў у спадчыну святарскае месца. У хуткім часе Стэфан Яхімовіч дасягнуў пасады давыд-гарадоцкага пратапопа [233, арк. 57 адв. – 58]. Ад яго гэтая пасада перайшла ў спадчыну сыну Фёдару, пасля – унуку Васілю, пасля – праўнуку Пятру [233, арк. 48].

Другая галіна роду, нашчадкі Стэфанава брата Дамініка, перабралася на тэрыторыю суседняй уніяцкай Уладзімірска-Брэсцкай епархіі, дзе яе прадстаўнікі займалі святарскія пасады ў шэрагу цэркваў. Адзін з Яхімовічаў, Антон, зрабіўся каталіцкім святаром і быў прызначаны на пасаду вікарыя Петрыкаўскага касцёла. Ён працягваў цікавіцца справамі распаўсюджвання уніі і, у прыватнасці, быў ініцыятарам пабудовы новай царквы ў в. Ванюжычы Мазырскага пав., а таксама прыклаў значныя намаганні ў папулярызацыі культу абраза Ванюжыцкай Божай Маці [183, арк. 67 адв.]

Прадстаўнікі абедзвюх частак роду дасягнулі значных вышынь у святарскай кар'еры. Давыд-гарадоцкі пратапоп Фёдар меў сувязі ў

праваслаўнай іерархіі Рэчы Паспалітай на вышэйшым узроўні. Яго крэўныя жылі ў г. Маскве. Так, у сакавіку-маі 1764 г. айцец Фёдар атрымаў дазвол на вольны праезд у г. Маскву «*для свяданя зъ братомъ его въ Святотроецкой Сергиевской Лавре находящимся иеромонахомъ Геннадиемъ*» [233, арк. 37].

Другі брат Фёдара, Ян, апынуўся па іншы бок «барыкад». 13 кастрычніка 1776 г. з рук караля Станіслава Аўгуста Панятоўскага ён атрымаў прэзенту на пасаду святара саборнай уніяцкай царквы Успення Багародзіцы ў г. Вільні [233, арк. 42]. У 1781 г. мітрапаліт Ясон Смагаржэўскі прызначыў яго на пасаду кіраўніка Палескай сурагацыі. Падзеленымі на дзве часткі былі і іншыя буйныя святарскія дынастыі поўдня Беларусі: Бруякі, Каранеўскія, Пігулеўскія і інш.

Мы ўжо адзначалі (Гл. Раздзел 1), што ў расійскай гістарыяграфіі XIX – пачатку XX стст. замацавалася думка аб тым, што белае ўніяцкае святарства, знаходзячыся пад прыгнётам манахаў-базыльян, з'яўлялася цёмнай і неадукаванай групай насельніцтва [66; 114; 128]. Архіўныя матэрыялы дазваляюць абвергнуць меркаванні царкоўнага гісторыка Г. Шавельскага, што «в униатские священники шли неудачники из униатского юношества» [332, с. 31], якія не маглі знайсці сябе ў жыцці ў іншай сферы. На самай справе здаралася так, што нават збяднелыя прадстаўнікі свецкай шляхты імкнуліся атрымаць высвячэнне ў сан, каб пракарміць сябе і сям'ю.

Так, шляхціц Бельдзяшэўскі абраў для сябе служэнне Богу паводле ўніяцкага абраду пасля таго, як страціў сродкі для існавання ў выніку Паўночнай вайны 1700–1721 гг. [227, арк. 5]. Яшчэ больш яскравы прыклад сям'і Кляеўскіх. Яе першы вядомы прадстаўнік Аляксандр Кляеўскі, дробны шляхціц уніяцкага веравызнання з-пад г. Мінска, нарадзіўся ў 1690-я гг. Дзякуючы падтрымцы мясцовых землеўласнікаў Прушынскіх, ён уладкаваў двух сыноў, Тэадора і Лявона, парафіяльнымі святарамі ў навакольныя цэрквы [182, арк. 39 адв.]. Апошнія ж прыклалі намаганні, каб у духоўным званні замацаваліся і іх нашчадкі. У выніку, на 1802 г. 13 з 22-х мужчынскіх прадстаўнікоў роду Кляеўскіх з'яўляліся ўніяцкімі святарамі [232, арк. 55]. Адзін з іх, Якуб, у 1820-я гг. дасягнуў высокай пасады дэпутата Грэка-ўніяцкай духоўнай калегіі ў г. Санкт-Пецярбургу [114, с. 302–303].

У духоўны сан высвячаліся і прадстаўнікі мяшчанскага саслоўя. У 1830 г. мешчанін Тэадор Жыромскі быў высвечаны і прызнача-

ны на пасаду вікарыя царквы в. Чэрніхава Навагрудскага пав. [158, арк. 8]. У тым жа годзе некалькім асобам мяшчанскага і нават сялянскага саслоўя было адмоўлена ў высвячэнні. «*По подобному представлению правителя Белостокской области о мещанине Кунаховиче и крестьянине Сидорчуке, объявивших желание вступить в духовный сан по униатскому обряду, Греко-униатская духовная коллегия отозвалась, что в духовных для Литовской греко-униатской епархии недостатка не предвидится, […] и потому признает ненужным допускать в духовное звание греко-униатского исповедания людей податного сословия*» [158, арк. 8 адв.]. З тэксту адмовы вынікае, што пры недахопе «спадчынных» святароў магло мець месца высвячэнне ў сан мяшчан і сялян.

Варта адзначыць, што ў Рэчы Паспалітай у адрозненне ад Расійскай імперыі не існавала асобнага духоўнага саслоўя. Вялікая частка ўніяцкіх святароў належала да саслоўя шляхецкага. З 2401 уніяцкіх святароў, аб якіх былі сабраны звесткі, 395 чалавек належалі да выхадцаў са шляхты. Яны валодалі ўсімі ўласцівымі шляхце прывілеямі, мелі ўласныя гербы [8-А; 9-А], найбольш заможныя мелі родавыя маёнткі. У той жа час мяшчане падобных правоў не мелі. Таму пасада святара давала мяшчанам пэўныя эканамічныя выгоды – святары распараджаліся царкоўнай гаспадаркай, у склад якой уваходзілі і даволі значныя зямельныя надзелы. Больш за тое, усю маёмасць можна было перадаць сыну, калі той збіраўся прыняць сан. Вядома, што святарскія сыны маглі абраць для сябе і свецкую кар'еру. Хаця такой прэрагатывай валодалі асобы шляхецкага паходжання, сыны былых мяшчан таксама намагаліся скарыстацца падобным правам. Такіх парушальнікаў было шмат. У 1764 г. спецыяльнай пастановай генеральнай канфедэрацыі Рэчы Паспалітай забаранялася негалосная практыка займання ўніяцкімі святарскімі сынамі нешляхецкага паходжання (*plebeiae conditionis*) розных свецкіх пасад [32, с. 40]. Агаворвалася, што калі юнак да пятнаццаці гадоў не атрымаў высвячэння ў сан альбо не зрабіўся раменнікам у мястэчку – ён цалкам падлягаў юрысдыкцыі свайго калятара, г. зн. фактычна ператвараўся ў прыгоннага. Але ўжо ў 1766 г. ад імя ўніяцкага святарства быў складзены пратэст аб адмене дзеяння гэтай пастановы [320, арк. 291–294]. Трэба адзначыць, што механізмаў кантролю з боку ўладаў за яе ажыццяўленнем усё адно не існавала, а епіскапы не былі зацікаўлены ў пераводзе выхадцаў з духавенства ў ніжэйшыя саслоўі.

Сан уніяцкага святара ўспрымаўся як нешта сярэдняе паміж шляхецтвам і ніжэйшымі станамі. Такое меркаванне яскрава пацвярджае наступны прыклад. 8 чэрвеня 1717 г. у Гродзенскі гродскі суд паступіла скарга ад шляхціца Андрэя Паплаўскага. Сутнасць яе палягала ў тым, што святары цэркваў у вв. Самагруд і Юраўляны Гродзенскага пав. Міхал і Ян Паплаўскія самавольна абвясцілі сябе прыналежнымі да шляхецкага роду, да якога належаў і пан Андрэй [246, арк. 323 – 323 адв.]. Паводле сведчання істца, айцы Міхал і Ян былі ўраджэнцамі вёскі Юраўляны, прасталюдзінскага паходжання, а іх продкі здаўна належалі да юрысдыкцыі ўладальнікаў маёнтка Крынкі, г. зн. былі фактычна прыгоннымі. Першапачатковае прозвішча святароў – Уладычыкі-Сахаровічы. Пан Андрэй сцвярджаў, што самазванцы займелі да яго непрыхільнасць з-за таго, што ён «*не хоча прыняць іх да свайго тытулу і герба*» [246, арк. 323 – 323 адв.]. Мэты сваёй скарга не дасягнула. У пазнейшых дакументах за ўзгаданымі святарамі замацаваўся новае прозвішча.

Для XVIII ст. падобная «самавольная набілітацыя» святароў шляхам прысваення сабе прозвішча якога-небудзь разгалінаванага шляхецкага роду была даволі частай з'явай. Напрыклад, святар царквы ў м. Вішніцы Брэсцкага пав. Стэфан Ейка ў 1760-х гг. памяняў сваё немілагучнае прасталюдзінскае прозвішча на шляхецкае Грынявіцкі [86, арк. 17 адв.; 103, арк. 12 адв.]

З уключэннем беларуска-літоўскіх земляў у склад Расійскай імперыі ўніяцкае святарства апынулася ў складзе асобнага духоўнага саслоўя і зрабілася яшчэ больш замкнутай супольнасцю. Архіўныя крыніцы (найперш асабістыя справы дваранскіх родаў з фондаў Мінскага дваранскага дэпутацкага сходу [напрыклад, 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233 і інш.]) сведчаць, што ў ходзе пацвярджэння дваранскага паходжання, які пачаўся ў 70-я гг. XVIII ст. і дасягнуў найбольшага размаху ў 30-я гг. XIX ст., многія ўніяцкія святарскія роды актыўна ўключыліся ў працэс доказу свайго радавітага паходжання. У абсалютнай большасці выпадкаў яны не атрымалі зацвярджэння ў правах расійскага дваранства ўказамі Дэпартамента Герольдыі Сената, што з'яўлялася неабходнай працэдурай пачынаючы з 1831 г. Так адбылося нават з найбуйнейшымі святарскімі родамі – Гарбацэвічаў, Завітневічаў, Кляеўскіх, Пігулеўскіх, Савічаў і інш. Хаця духоўнае саслоўе ў Расійскай імперыі, як і дваранскае, не з'яўлялася т. зв. «падатным» і было дастаткова прывілеяваным, гэтая акалічнасць, безумоўна, змяншала прывабнасць святарскай кар'еры.

Такім чынам, асноўнай крыніцай папаўнення шэрагаў уніяцкага парафіяльнага святарства з'яўляліся святарскія сыны. У XVIII – пачатку XIX стст. сярод уніяцкага духавенства таксама было шмат выхадцаў з дробнай шляхты. Святарства і шляхецтва не з'яўляліся ўзаемавыключальнымі, а хутчэй наадварот – факт высвячэння ў сан сведчыў аб даволі высокім сацыяльным статусе асобы. Тое, што святарскія дзеці пры жаданні маглі абраць для сябе свецкую (лічы шляхецкую) кар'еру, рабіла пасаду пароха прыцягальнай для мяшчан. Сярод 2401 уніяцкіх святароў, аб якіх былі сабраны звесткі, 18 належалі да выхадцаў з мяшчан. У выніку ўваходжання беларуска-літоўскіх земляў у склад Расійскай імперыі ўніяцкае святарства апынулася ў складзе асобнага духоўнага саслоўя, якое не адносілася да т. зв. «падатных» і было прывілеяваным.

2.2. Хатняе выхаванне і адукацыя

З малых гадоў дзеці ўніяцкіх святароў выхоўваліся пры бацьку. Менавіта дома закладаліся базавыя навыкі, якія былі патрэбны для атрымання сану: хлопчыкаў вучылі чытаць і пісаць (кірыліцай і лацінкай), малітвам, асновам хрысціянскай маралі. Такі перыяд у жыцці будучага пароха працягваўся да 12–13 гадоў, калі яго аддавалі вучыцца ў парафіяльную школу, базыльянскі кляштар альбо духоўную семінарыю. Праўда, да другой паловы XVIII ст. нярэдка адукацыя на хатнім выхаванні спынялася. Як сведчаць архіўныя дакументы [85; 88; 90; 100; 182; 183; 188; 191; 212; 214; 235; 236; 237; 239; 241; 248; 274; 275], для гэтага былі тры асноўныя прычыны:

1. *Нястача грошай на навучанне*. Бясплатную адукацыю святарскія дзеці маглі атрымаць толькі ў духоўнай семінарыі (на якую іх бацькі выплочвалі штогадовы падатак) альбо ў папскім алюмнаце ў г. Вільні, які быў заснаваны яшчэ ў 1582 г. і дзейнічаў да 1798 г. [53, с. 320–321]. За навучанне ў парафіяльнай альбо кляштарнай школе бацькі ўносілі грашовую альбо харчовую плату. Пасля адкрыцця ў 1799–1828 гг. трох новых семінарый колькасць асоб з хатнім выхаваннем значна зменшылася.

2. *Нежаданне святароў аддаляць сваіх сыноў ад парафіі*. Менавіта таму, напрыклад, у другой палове XVIII ст. пераважную большасць навучэнцаў Новасвержанскай духоўнай семінарыі складалі выхадцы з навакольных мясцін. Да таго ж пастаяннае знаходжанне святарскага сына пры парафіі спрашчала працэс перадачы паўнамоцтваў і давала магчымасць калятару і парафіянам звыкнуцца з пераемнікам пароха.

3. *Адсутнасць стымулу ў атрыманні якаснай адукацыі.* Большасці дзяцей уніяцкіх святароў (асабліва з невялікіх вёсак і мястэчак) набыццё ведаў не давала адчувальных перспектыў кар'ернага росту. Паводле традыцыі яны павінны былі заняць бацькоўскую пасаду. Для прызначэння на гэтую пасаду хапала ведання граматы і азоў правядзення набажэнства.

Так, парох царквы ў м. Ігумен Мінскага пав. 1774 г. Пётр Беліновіч пакінуў сваіх трох сыноў пры сабе ў мэтах эканоміі, каб не аддаваць за навучанне 200 талераў [182, арк. 28]. Сам ён дзяцей не вучыў, «*сведчанні таксама паказалі, што сыноў сваіх апрача рускай [царкоўнаславянскай – Д.Л.] мовы, у лаціне не адукоўваў*» [182, арк. 28 адв.]. Плябанская гаспадарка была не бедная, але айцец Пётр меў слабасць да алкаголю. Парох в. Брожа Рэчыцкага пав. 1792 г. Васіль Бруевіч увагі сваім дзецям увогуле не надаваў. Хоць і пакінуў іх айцец пры сабе, адукацыяй і выхаваннем не займаўся. Сыны «*вандравалі па чужых кутах*», а дочкі «*жылі па вёсках*» [210, арк. 9], відавочна, гадаваліся ў сем'ях парафіян.

Святары пакідалі сваіх сыноў пры сабе ў якасці памочнікаў у царкве дзеля набывання імі практычных ведаў. Каб перадаць вопыт і даць звыкнуцца парафіянам і калятарам з будучым парохам. Святар царквы ў м. Пагост Аршанскага пав. 1774 г. Аляксандр Нарановіч, напрыклад, сваім вікарыем абраў сына Тэадора. А паколькі плябанская гаспадарка прыносіла неблагі прыбытак і ў пароха вадзіліся лішнія грошы, то ён за ўласныя сродкі ўзвёў на царкоўным цвінтары капліцу [182, арк. 14 адв.]. Набажэнствы ў новай капліцы праводзіў святарскі сын. Парох в. Вольніца Навагрудскага пав. 1792 г. Павел Вішнеўскі пакінуў сына Тэадора пры сабе памочнікам, але не хацеў саступаць свайго месца, нягледзячы на глыбокую старасць. Айцец Павел меў скандальны і дэспатычны характар, таму кіраўніцтву давялося адмыслова загадаць, каб ён «*бацькоўскую любоў да сына і нявесткі як мае быць выказваў, пазбягаў кепскага і дэспатычнага абыходжання*» [210, арк. 12].

Нават калі святарскі сын не апраўдваў спадзяванняў бацькі і царкоўных улад, не вучыўся і не дбаў пра будучыню, інэрцыю «традыцыйнага» прызначэння было дастаткова цяжка пераадолець. Візітатар Рагачоўскага дэканату Іосіф-Рыгор Маліноўскі ў 1764 г. візітаваў царкву ў в. Плесавічы Рэчыцкага пав. Стары парох Любінскі да таго часу памёр, а абавязкі святара выконваў (ці, дакладней, не выконваў) яго сын Самуіл. Малодшы Любінскі закінуў бацькоўскую

гаспадарку і не збіраўся прасіць прызначэння ў калятараў. Нягледзячы на такія абставіны, І.-Р. Маліноўскі пастанавіў: «*Пакольку вялебны святар Самуіл Любінскі пасля смерці свайго бацькі ніякіх намаганняў ні да атрымання прызначэння, ні да рамонту будынкаў да гэтага часу не выказаў, слушна было б, каб ён быў адхілены ад гэтай пасады, аднак мы, учыніўшы над ім літасць, на тры месяцы, але не болей, дазваляем яму тую адміністрацыю*» [212, арк. 54 адв.].

Выхаванне пры бацьку з'яўлялася першым этапам у кар'еры будучага ўніяцкага пароха. Малады чалавек вучыўся чытаць і пісаць, весці метрычныя кнігі і гаспадарчыя дзённікі, дапамагаў бацьку ў правядзенні набажэнстваў. Да другой паловы XVIII ст. часта на гэтым навучанне і спынялася. Прэтэндэнт засвойваў, так бы мовіць, «знешнія» прыкметы святарскіх абавязкаў. Асобы з хатняй адукацыяй сярод уніяцкіх парохаў сустракаліся яшчэ ў 1819 г. [199, арк. 727 адв.] Аднак успрымаліся яны на той час ужо як перажыткі даўніх часоў – адзіны малаадукаваны святар Барысаўскага пав. Міхал Нестаровіч меў 67 гадоў і быў прызначаны на пасаду яшчэ ў 1782 г. [199, арк. 727 адв.]

Атрымаўшы першапачатковую хатнюю адукацыю, частка святарскай моладзі працягвала далейшае навучанне. У XVIII ст. гэта былі пераважна дзеці сярэдняга і вышэйшага звяна царкоўнай іерархіі альбо сыны, чые бацькі займалі пасады святароў цэркваў у буйных гарадах ці проста са шчодрымі фундушамі. У такіх выпадках для адукацыі былі і фінансавыя магчымасці, і стымул. Толькі адукаваныя святары маглі прэтэндаваць на інтэграванне ў вышэйшыя колы грамадства і на роўных кантактаваць з землеўласнікамі.

Далейшае навучанне святарскага сына праходзіла ў тры этапы: 1) парафіяльная школа; 2) школа пры кляштары; 3) духоўная семінарыя (гл. Дадатак 16).

Гэтыя этапы ўмоўныя. Рэдкі святар праходзіў іх цалкам і ў адпаведнай чарговасці, тым больш, што да 1743 г. спецыяльных уніяцкіх семінарый увогуле не існавала[1]. (Ёсць звесткі, што адзінкавыя ўніяцкія святары вучыліся ў каталіцкіх семінарыях, перш за ўсё, у Віленскай, Мінскай і Брэсцкай).

[1] У 1626–1655 гг. пры кляштары базыльянаў у г. Мінску існавала адмысловая семінарыя для дзяцей уніяцкіх святароў, заснаваная легендарным мітрапалітам І. Вельямінам-Руцкім. Пасля падзеяў вайны 1654–1667 гг. семінарыя сваю дзейнасць не аднавіла. У разглядаемы перыяд на беларуска-літоўскіх землях да 1743 г. падобнай установы не існавала.

З далучэннем беларуска-літоўскіх земляў да складу Расійскай імперыі сітуацыя змянілася. Па-першае, у 1799 і 1807 гг. былі адчыненыя дзве новыя семінарыі (у в. Лаўрышава Навагрудскага пав. і ў г. Полацку), па-другое, у кожным павеце вылучалася адна школа пры буйным базыльянскім кляштары, у якой з’яўляліся месцы для «фундушовых» навучэнцаў, што ўтрымліваліся за кошт прыбыткаў ад кляштарных маёнткаў. З канца 20-х гг. XIX ст. была створана цэнтралізаваная сістэма адукацыі дзяцей уніяцкага святарства, згодна з якой навучанне ў духоўнай школе (якія былі створаны ў 1828 г.) альбо семінарыі павінен быў прайсці кожны прэтэндэнт на месца пароха.

Па-за схемай знаходзілася навучанне ў езуіцкім альбо піярскім калегіуме, універсітэце (гл. Дадатак 17), папскім алюмнаце. Выключны выпадак – сын святара з м. Галомысль Дзісенскага пав. Ян Паўлоўскі ў 1801 г. быў прыняты ў Калегіум Прапаганды Веры ў г. Рыме [162, арк. 62 адв.]. Падобныя навучальныя ўстановы сярод уніяцкіх паповічаў скончалі адзінкі (Гл. Табліцу 2.2.1).

У адукацыйным працэсе да 1828 г. не было пераемнасці. Парафіяльная школа спецыяльна не рыхтавала да паступлення ў кляштарную, а тая, у сваю чаргу, да далейшага паступлення ў семінарыю. Неабходныя для высвячэння ў сан веды давала кожная з пералічаных навучальных устаноў. Адрозніваўся толькі ўзровень падрыхтоўкі. Часам школа пры кляштары давала горшую адукацыю, чым парафіяльная. Вельмі нізкі ўзровень выкладання быў на пачатку XIX ст. у школе базыльянскага кляштара ў прадмесці г. Пінска Лешчы [164, арк. 45]. А парафіяльная школа ў м. Божына Ігуменскага пав., заснаваная ў 1807 г., штогод выпускала добра падрыхтаваных святароў [199, арк. 454 адв.; 15-А].

Такім чынам, ніжэйшай навучальнай установай для ўніяцкіх паповічаў была парафіяльная школа. У 1783 г. мітрапаліт Ясон Смагаржэўскі, даючы пастырскі наказ візітатару Блонскага і Пухавіцкага дэканатаў Францішку Будаю, асобным пунктам адзначыў: «*Паколькі парафіяльныя школкі, самімі дзедзічамі і Найсвятлейшай Адукацыйнай Камісіяй заснаваныя, з’яўляюцца вельмі карыснымі і для царквы, і для краіны, візітатар мусіць дамовіцца і параіцца з дваром, парохам і парафіянамі пра спосаб паўстання гэтых школак і пра ўтрыманне іх, дзе гэта будзе магчымым*» [214, арк. 9]. Але для выканання патрабавання мітрапаліта фінансавыя магчымасці знаходзіліся не заўсёды. Добрым вынікам была наяўнасць хаця б адной такой установы на цэлы дэканат.

У 80-х гг. XVIII ст. пры царкве Св. Іллі ў м. Дукора Мінскага пав. такая магчымасць была знойдзена. Курыраваў новую школку мясцовы парох Стэфан Кляеўскі. У яго абавязкі ўваходзіла вучыць моладзь чытанню і пісанню, асновам хрысціянскага веравызнання, малітвам і г. д. Паказальна, што навучанне вялося *w języku ruskim*, г. зн. на царкоўнаславянскай (магчыма, і на старабеларускай мове), [214, арк. 70 адв.]. Веданне «рускіх» літараў – кірыліцы – было для ўніяцкага святара абавязковым. Для нагляду за паводзінамі вучняў быў наняты спецыяльны «дарэктар» – беларуска-польскі адпаведнік «гувернёра». Будучым святарам пад пагрозай двухтыднёвага пакаяння ў кляштарных мурах былі строга забаронены забавы і гульні. Навучальны год пачынаўся з 1-га верасня. Да гэтага часу бацькам студэнтаў было прапанавана «*пазавозіць дзяцей у школку, і там кожнаму з парохаў заняць пакой пры ўтрымліваемым памяшканні, дарэктару плаціць рэгулярным звычаем*» [214, арк. 70 адв.–71]. У 80-х гг. XVIII ст. была адчынена парафіяльная школа і ў в. Новае Бярозава Бельскага пав. [87, арк. 52 адв.] У ролі дарэктараў часта выступалі дзячкі.

У іншых мясцовасцях справа з пачатковай адукацыяй святарскіх дзяцей была прыблізна такой жа. На 1784 г. у Бабруйскім дэканаце існавала адна парафіяльная школка – у самім г. Бабруйску пры царкве Св. Мікалая [184, арк. 21 адв.], у Глускім – дзве, адна ў м. Глуск [184, арк. 71 адв.], другая ў г. Рэчыцы [184, арк. 116 адв.], у Рагачоўскім дэканаце не было ніводнай школы. Бабруйскай парафіяльнай школкай загадваў сам мясцовы святар (і адначасова дэкан) Сымон Барзакоўскі. У Глуску і Рэчыцы гэтым займаліся дзячкі.

Буйную парафіяльную школу на пачатку XIX ст. утрымліваў у м. Божына Ігуменскага пав. парох Ян Беліновіч [199, арк. 454 адв.; 15-А]. Аб яе заснаванні паклапаціўся святар царквы в. Капланцы Ігуменскага пав. Сымон Аксянкевіч. У 1807 г. ён «*кіраваны пабожнасцю, задумаў пакінуць вечную па сабе памятку*» [236, арк. 164] і адпісаў тры тысячы срэбных рублёў на маёнтак Божына з той умовай, што ўладальнікі штогод будуць выплочваць шэсць працэнтаў (180 рублёў) на ўтрыманне настаўніка. Калятары прадставілі зручны будынак у мястэчку. На 1818 г. у Божынскай парафіяльнай школе вучылася 20 святарскіх дзяцей [236, арк. 165 адв.]. Настаўнікам з'яўляўся выкладчык Мінскай гімназіі Марцін Жылінскі. Неабходна адзначыць, што 5 выпускнікоў Божынскай школы ў тым жа 1818 г. ужо займалі святарскія пасады ў дэканаце.

Працэнт выхаванцаў парафіяльных школ сярод парохаў у пачатку 20-х гг. XIX ст. быў значна вышэйшым, чым асоб з хатняй адукацыяй (Гл. Табліцу 2.2.1), хаця і быў у розных мясцовасцях розным. Паводле дадзеных па Ашмянскім, Бабруйскім, Барысаўскім, Віленскім, Дзісенскім, Ігуменскім, Курляндскім і Мінскім дэканатах на 1819 г., з 243 святароў 34 скончылі парафіяльную школу, а хатнюю адукацыю мелі толькі 2. [96; 199] Звестак аб святарскай адукацыі па тэрыторыі Полацкай і Брэсцкай епархіі за гэты перыяд, на жаль, не захавалася.

Распаўсюджаным відам адукацыі сярод святарскіх дзяцей было іх выхаванне ў школах пры базыльянскіх кляштарах. Да таго ж на кляштары ўскладаўся абавязак падтрымання на неабходнай вышыні адукацыйнага ўзроўню саміх святароў. Для нядбайных парохаў, якія забываліся на тэарэтычныя веды, існавала нешта накшталт «курсаў павышэння кваліфікацыі». Так, святар царквы в. Лукі Рэчыцкага пав. 1792 г. Юры Радзевіч, які кепска ведаў катэхізіс і маральную тэалогію, быў накіраваны падвучыць гэтыя дысцыпліны ў м. Казімірава, да манахаў-базыльян [239, арк. 16 адв.].

Кляштарныя школы адрозніваліся паводле свайго статусу. У Расійскай імперыі яны падзяляліся на два асноўныя тыпы: сярэднія і парафіяльныя. Напрыклад, у 1821 г. у Літоўскай правінцыі базыльянскага ордэна налічвалася 11 школ: 6 парафіяльных – у м. Ілукшта Якабштадцкага пав., у м. Казімірава Бабруйскага пав., у м. Лагойск Барысаўскага пав., у м. Ракаў Мінскага пав.; у м. Суцькава Ашмянскага пав. і ў г. Якабштадце; 5 сярэдніх – у м. Баруны Ашмянскага пав., у м. Беразвечча Дзісенскага пав., у г. Вільні, у м. Ляды Ігуменскага пав. і ў м. Падубіс Шавельскага пав. [203]

У пачатку XIX ст. у сярэдніх кляштарных школах выкладаліся наступныя дысцыпліны: гісторыя царквы, усеагульная гісторыя, маральная тэалогія, катэхізіс, матэматыка, фізіка, рыторыка, паэзія, юрыспрудэнцыя, геаграфія, лацінская, польская, французская і расійская мовы [203, арк. 38, 51 адв., 56 адв.]. У сярэдніх школах заняткі вялі 5–7 выкладчыкаў, у парафіяльных – навучальным працэсам кіраваў адзін настаўнік. Выкладанне вялося на польскай мове.

З далучэннем беларуска-літоўскіх земляў у склад Расійскай імперыі базыльянскія кляштары, а разам з імі і школы, пачалі прыходзіць у заняпад. Гэтаму спрыяла антыбазыльянская палітыка расійскага ўрада і ўнутранае змаганне ў колах вышэйшага

кіраўніцтва ўніяцкай царквы: епіскапаў і правінцыялаў [66, с. 26; 24, с. 130–131]. У 1828–1834 гг. былі зачыненыя сярэднія школы пры кляштарах у Барунах, Беразвеччы, Брэсце, Вільні, Вярбілаве, Жыровічах, Лядах і Талачыне [24, с. 130–131].

Па прапанове члена 2-га (уніяцкага) дэпартамента Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі І. Сямашкі ў 1827 г. пачала стварацца сетка т. зв. «духоўных» школ. У іх прымаліся выключна дзеці ўніяцкіх святароў. У кожнай епархіі[2] стваралася па 5 такіх школ, якія падпарадкоўваліся духоўнай семінарыі [24, с. 152]. На тэрыторыі Беларускай епархіі духоўныя школы былі адчынены ў наступных населеных пунктах: г. Полацк, г. Орша, м. Вярбілава, м. Ляды і м. Беразвечча, на тэрыторыі Літоўскай – м. Жыровічы, м. Баруны, м. Мільча, м. Супрасль і г. Кобрын [24, с. 152]. З дапамогай духоўных школ планавалася істотна павысіць узровень святарскай падрыхтоўкі. Меркавалася, што на аднагадовы курс навучання будуць прымацца не толькі прэтэндэнты на духоўны сан, але і самі святары. «А калі хто ўпартым будзе, каб дэканы загадалі, што да духоўнага сану не будуць дапушчаныя нават калі б і інквізіцыі [апытанні сведкаў – Д.Л.] былі праведзены» [166, арк. 3], – гаварылася ва ўказе Брэсцкай духоўнай кансісторыі ад 11 верасня 1827 г.

Такім чынам, з 1828 г. была ўстаноўлена субардынацыя навучальных устаноў уніяцкай царквы. З гэтага часу ў духоўнай асвеце ўніятаў існавалі тры дакладна акрэсленыя ўзроўні: парафіяльная школа – духоўная школа – семінарыя. У навучальным працэсе закладалася пераемнасць. Але як вынікае з падлікаў (гл. Табліцу 2.2.1), нават у 10-я і 20-я гг. XIX ст. колькасць выпускнікоў семінарый сярод уніяцкага святарства не складала і паловы ад агульнай масы парохаў. На жаль, маюцца звесткі аб узроўні адукацыі толькі 243 святароў Літоўска-Віленскай епархіі. Аналагічных звестак па Полацкай і Брэсцкай епархіях знайсці не ўдалося.

---

[2] У 1828 г. былі скасаваны Луцкая і Брэсцкая епархіі [41,176], а іх тэрыторыя падзелена паміж Беларускай (з цэнтрам у г. Полацку) і Літоўскай (з цэнтрам у г. Вільні).

Табліца 2.2.1 – Узровень адукацыі парафіяльных святароў Літоўска-Віленскай епархіі ў 1819 г. [96; 199]

Дэканат	Колькасць святароў	Адукацыя				
		Універсітэт / Калегіум	Семінарыя	Школа пры базыльянскім кляштары	Парафіяльная школа	Хатняе выхаванне
Мінскі	41	2	24	7	8	0
Бабруйскі	26	0	11	8	7	0
Ігуменскі	49	0	31	13	5	0
Барысаўскі	48	0	17	26	4	1
Ашмянскі	29	1	4	18	5	1
Дзісенскі	40	1	7	27	5	0
Віленскі	3	0	3	0	0	0
Курляндскі	7	0	3	4	0	0
АГУЛАМ:	243	4	100	103	34	2
У %:	100 %	1,65 %	41,15%	42,39%	13,99%	0,82%

Вышэйшай прыступкай у навучанні сына ўніяцкага святара была духоўная семінарыя. Пра патрэбу адкрыцця спецыяльнай уніяцкай семінарыі шмат гаварылася яшчэ на пачатку XVIII ст. У 1722 г. мітрапаліт Л. Кішка пісаў: «*Семинарыум ест згромажение младенцев на едино место, хотящих в свое время прияти чин иерейства, по выслушанию вшеляких наук, от которых великий в проповедание Слова Божиаго и в администрацыи святых сакраментов бывает Церкви Божои пожиток, яко дознаемо в Церкви Римской, маючой годных людей и научителей выходящих з семинарыум*» [122, с. 81].

Першая ж у XVIII ст. на тэрыторыі беларуска-літоўскіх земляў уніяцкая духоўная семінарыя была заснавана Міхалам-Казімірам Радзівілам у 1743 г. на базе базыльянскага кляштара ў м. Новы Свержань Мінскага пав. [24, с. 145]. Яна была разлічана на 12 навучэнцаў [160, арк. 4]. (Гл. Табліцу 2.2.2).

Табліца 2.2.2 – Уніяцкія духоўныя семінарыі на тэрыторыі беларуска-літоўскіх земляў у XVIII – першай палове XIX стст. [24, с. 145–155].

Месцазнаходжанне семінарыі	Перыяд дзейнасці
Новы Свержань, м., Мінскі пав.	1743*–1828
Супрасль, м., Беластоцкі дыстрыкт Каралеўства Прусіі	1797–1809
Лаўрышава, в., Навагрудскі пав.	1799–1828
Полацк, г. («Беларуская»)	1806**–1839
Жыровічы, м., Слонімскі пав. («Літоўская»)	1828–1839

*Была заснавана ў 1743 г., але рэальна пачала дзейнічаць у 1744 г.

**Рэальна пачала дзейнічаць у 1807 г. У перыяд з 1812 па 1814 г. не дзейнічала.

Акрамя гэтага дзеці ўніяцкіх святароў вучыліся ў Віленскім папскім алюмнаце, разлічаным на 16 навучэнцаў з ліку белага духавенства [18, с. 261] і ў Галоўнай семінарыі пры Віленскім універсітэце (адчынена ў 1803 г.)

Спецыяльнай навучальнай праграмы да 20-х XIX ст. семінарыі не мелі. Па сутнасці гэта былі кляштарныя школы, якія вылучаліся больш высокім узроўнем выкладання і колькасцю вучняў. У Полацкай семінарыі да 1820 г. большасць заняткаў адбывалася ў сценах езуіцкага калегіума (з 1812 г. акадэміі). Працэс навучання ўскладняўся тым, што ў семінарыі паступалі асобы з велізарнай розніцай у гадах. Напрыклад, у 1817 г. самы старэйшы новасвержанскі семінарыст, Тэадор Трускоўскі, меў 31 год, самы малодшы, Сымон Янкоўскі – 12 [160, арк. 4 адв.]. Да таго ж, поўны пяцігадовы курс адбывалі не ўсе, многія сыходзілі пасля двух-трох гадоў. Шмат шкоды навучальнаму працэсу прынесла вайна 1812 г., у час якой семінарскія маёнткі былі разрабаваныя французскімі войскамі. Полацкай семінарыі для канчатковага аднаўлення будынкаў і фундушоў спатрэбілася 9 гадоў, Лаўрышаўская і Новасвержанская паступова бяднелі, аж пакуль у 1821 г. у іх сценах не засталося ніводнага семінарыста [203, арк. 35].

Самай буйной уніяцкай семінарыяй на беларуска-літоўскіх землях была Полацкая. За перыяд 1806–1839 гг. яна падрыхтавала некалькі соцень святароў. Большасць вучняў трапляла толькі на апошнія 2–3 класы. Паводле платы за навучанне яны падзяляліся на «фундушовых», якія вучыліся за кошт прыбыткаў з семінарскіх маёнткаў, і «сваякоштных», за якіх плацілі бацькі. Заняткі праводзіліся базыльянамі і езуітамі (да скасавання іх

ордэну ў 1820 г.). З дысцыплін выкладаліся: Закон Божы, мовы: лацінская (разам з літаратурай), польская і расійская плюс адна заходнееўрапейская на выбар (французская альбо нямецкая), геаметрыя, алгебра, фізіка, рыторыка, усеагульная гісторыя, логіка [267, арк. 2; 24-А]. Са спецыяльных дысцыплін: маральная і пастырская тэалогія, метафізіка, гісторыя царквы [254, арк. 10 адв.]. Акрамя гэтага асобна кантраляваліся і ацэньваліся паводзіны, стараннасць і здольнасці. Да 1820 г. навучанне ў семінарыі складалася з пяці класаў [254, арк. 10 адв.; 24-А]. Пазней навучальны курс пачаў складаць тры класы (па 2 гады кожны). У 20-х гг. XIX ст. існаваў праект ператварэння Полацкай семінарыі ў духоўную акадэмію [41, с. 244].

Як вынікае з табліцы 2.2.1, уніяцкае святарства паводле ўзроўню адукацыі складалася з дзвюх асноўных, амаль аднолькавых, груп: выпускнікоў семінарый і выхаванцаў кляштарных школ. Цікава, што ў дэканатах цэнтральнай часткі беларускіх земляў (Бабруйскі, Ігуменскі, Мінскі) пераважалі выпускнікі семінарый, а ў заходняй частцы (Ашмянскі і Дзісенскі) – выхаванцы кляштараў. Гэта тлумачыцца тым, што ўсходнія дэканаты знаходзіліся бліжэй да Полацкай семінарыі, якая адзіная паўнавартасна дзейнічала на той час (Лаўрышаўская і Новасвержанская паступова прыходзілі ў заняпад). Пра нежаданне бацькоў аддаваць сваіх дзяцей на вучобу ў аддаленыя мясціны ўжо згадвалася вышэй. Да таго ж, у Мінскім і Бабруйскім дэканатах колькасць асоб са школьнай і кляштарнай адукацыяй была практычна аднолькавай, у астатніх жа навучэнцы кляштарных школ істотна пераважалі. Гэта звязана з тым, што ні Мінскі, ні Бабруйскі пав. не мелі на сваёй тэрыторыі базыльянскага кляштара з добраўпарадкаванай школай. Самыя буйныя кляштарныя школы знаходзіліся ў м. Баруны (182 вучні паводле стану на 1827 г.), м. Беразвечча (152 вучні), г. Брэсце (210), м. Жыровічы (184 вучні), м. Ляды (126 вучняў) і м. Талачын (108 вучняў) [24, с. 130–131].

Такім чынам, не адпавядае сапраўднасці меркаванне Г. Шавельскага аб тым, што на пачатку XIX ст. «*низшее белорусское униатское духовенство, за очень незначительными исключениями, состояло из лиц двух категорий: а) получивших домашнее образование и б) учеников разных монастырских школ, последняя категория включала большой процент не окончивших курса этих школ*» [332, с. 28]. Архіўныя крыніцы абвяргаюць думкі расійскай і польскай гістарыяграфіі XIX – пачатку XX стст. аб тым, што ўніяцкае святарства з’яўлялася малаадукаванай групай насельніцтва.

З 1828 г. у мэтах змагання з базыльянскім уплывам на адукацыю ўніяцкай моладзі былі зачынены Лаўрышаўская і Навасвержанская семінарыі. Дзецям уніяцкіх святароў было забаронена вучыцца ў Галоўнай семінарыі ў г. Вільні [41, с. 115]. У Полацкай і новастворанай Жыровіцкай было абмежавана выкладанне дагматычных дысцыплін, уводзілася вывучэнне расійскай мовы і літаратуры, курс гісторыі Расіі. У сярэдзіне 30-х гг. XIX ст. у навучальным курсе ўніяцкіх духоўных семінарый з 55 гадзін лекцый 31 складала вывучэнне розных моваў, а такія дысцыпліны, як кананічнае права, гамілетыка і пастырская тэалогія былі выключаны з курса падрыхтоўкі святара [24, с. 153]. З 1834 г. у навучальным працэсе пачалося выкарыстанне кніг выдавецтва Маскоўскага Сінода. Гэтыя захады расійскага ўрада і Грэка-ўніяцкай духоўнай калегіі (створанай у тым жа 1828 г.) значна спрасцілі злучэнне праваслаўнай і ўніяцкай цэркваў у 1839 г.

Такім чынам, з канца XVIII ст. крытэрыі адпаведнасці пасадзе пароха значна змяніліся. Прадстаўнікі «старой школы» святароў, якія займалі свае пасады з 1740-х і 1750-х гг. і не мелі семінарскай (а часта нават кляштарнай) адукацыі, пачалі ўсё актыўней крытыкавацца царкоўнымі ўладамі.

Парох царквы в. Панюшкавічы Рэчыцкага пав. 1792 г. Парфен Русіновіч, які быў прызначаны на сваё месца яшчэ ў 1739 г., у 1776 г. саступіў сваё месца сыну Тэадору. Сам застаўся ў якасці вікарыя. Сын, выказваючы павагу да бацькі, па-ранейшаму дазваляў яму служыць набажэнствы і слухаць споведзі. Візітатар жа ў 1784 г. адзначыў, што гэта ў ранейшыя часы для адпраўлення літургій святарам можна было проста «ведаць літары», а цяпер часы не тыя, і дазволіў айцу Парфену толькі адпяванне нябожчыкаў (і тое з ведама сына) [210, арк. 25]. І такія прыклады былі паўсюднымі.

Парох царквы ў в. Саламярэчча Мінскага пав. 1792 г. Стэфан Завусцінскі, які быў высвечаны ў сан у 1767 г., у 1792 г. быў прызнаны «у навуках вельмі слабым, а што да звычаяў – зусім не адпаведны свайму пакліканню» [188, арк. 21 адв.]. Парох царквы ў в. Райца Навагрудскага пав. Васіль Бабарэка займаў сваё месца з 1757 г. У час правядзення генеральных візітацый 1765, 1773 і 1784 гг. яму ўдавалася падоўжыць свае паўнамоцтвы і захаваць пасаду. Але ў 1793 г. ён быў адхілены ад абавязкаў пастыра. Прычыны – нізкі ўзровень тэарэтычнай падрыхтоўкі [191, арк. 38–38 адв.].

Зыходзячы з усяго вышэйсказанага можна зрабіць некалькі высноў.

Улады Рэчы Паспалітай доўга не звярталі ўвагі на стан адукацыі белага ўніяцкага святарства. Да сярэдзіны XVIII ст. гэтым працэсам займаліся амаль выключна базыльяне. Агульнай праграмы навучання не існавала, кожная кляштарная школа вельмі значна адрознівалася паводле ўзроўню выкладання. У большасці выпадкаў узровень адукацыі святарскіх дзяцей не цікавіў ні саміх святароў, ні калятараў-землеўласнікаў. Створаная ў 1743–1744 гг. першая на беларуска-літоўскіх землях Навасвержанская ўніяцкая духоўная семінарыя, закліканая павысіць узровень адукацыі парохаў, не змагла ў поўным аб’ёме справіцца з пастаўленай задачай, яе дзейнасць закранула толькі невялікі абсяг прылеглых тэрыторый. Спробы вышэйшай іерархіі ўніяцкай царквы сумесна са створанай у 1773 г. Адукацыйнай Камісіяй пашырыць сетку парафіяльных школ для навучання ўніяцкай моладзі праходзілі ў складаных умовах палітычнага крызісу Рэчы Паспалітай і наўпрост залежалі ад энтузіязму калятараў-землеўласнікаў. Вынікі ад гэтага былі даволі сціплымі – у лепшым выпадку адкрыццё адной школы на дэканат. У асноўнай сваёй масе белае ўніяцкае святарства ў Рэчы Паспалітай заставалася малаадукаваным, хаця трэба прызнаць, што з кожным дзесяцігоддзем узровень яго падрыхтоўкі павышаўся.

Пасля далучэння беларуска-літоўскіх земляў да складу Расійскай імперыі сітуацыя змянілася. У 1799 і 1806 г. былі адчыненыя дзве новыя ўніяцкія духоўныя семінарыі – у в. Лаўрышава і г. Полацку. Ініцыятыва ў гэтых выпадках зноў жа сыходзіла не ад урада: у Лаўрышаве адчынілі семінарыю базыльяне, якія пастанавілі перадаць на адукацыю моладзі прыбыткі ад сваіх маёнткаў, адкрыццё ж Полацкай семінарыі было плёнам працы архіепіскапа Я. Смагаржэўскага і яго пераемніка І. Лісоўскага. Тым не менш расійскі ўрад быў аб’ектыўна зацікаўлены ў стварэнні ва ўніяцкай царкве ўласнай сістэмы адукацыі ў мэтах паслаблення каталіцкага ўплыву. З 1828 г. урад пачаў актыўна спрыяць стварэнню разгалінаванай структуры адукацыі для ўніяцкай моладзі. Хаця гэта рабілася з мэтай паступовай падрыхтоўкі да зліцця ўніяцкай і праваслаўнай цэркваў, працэс падрыхтоўкі святароў-уніятаў перайшоў на якасна новы ўзровень. Адмена права калятарства ў 1833 г. паслабіла залежнасць будучых святароў ад землеўласнікаў і зрабіла асноўнымі крытэрыямі прызначэння на пасаду дастатковы ўзровень падрыхтоўкі і – у першую чаргу – лаяльнасць да расійскіх уладаў.

2.3. Прызначэнне на парафію і далейшы кар'ерны рост

Працэдура прызначэння святара на парафію праходзіла ў тры этапы:

1. *Прэзентацыя* – калятар выбіраў асобу, вартую, на яго погляд, высвячэння ў сан, і складаў аб гэтым «прэзенту», просьбу на імя епіскапа.

2. *Высвячэнне,* альбо *ардынацыя* – епіскап правяраў тэарэтычную падрыхтоўку прэтэндэнта, збіраў звесткі пра яго маральнае аблічча, арганізатарскія здольнасці. Калі ўсё было ў парадку – «ардынаваў», высвячаў у сан.

3. *Інсталяцыя* – епіскап задавальняў просьбу, выказаную калятарскай прэзентай, і выдаваў святару пісьмовы дакумент, «інсталяцыю» (стаўленую грамату), на права займання пасады пароха пры адной з цэркваў у сваёй епархіі (гл. Дадаткі 4, 10).

Пры адпаведнасці шэрагу патрабаванняў прэтэндэнт мог быць дапушчаны да высвячэння. У канцы XVIII ст. святар павінен быў мець наступныя маральныя і фізічныя якасці: любіць набажэнствы, часта спавядацца, мець рахманы характар, як мага часцей заставацца пры сваёй парафіі, не ўжываць празмерную колькасць алкаголю, мець добрае здароўе, ажаніцца з прыстойнай жанчынай. Акрамя гэтага існаваў узроставы цэнз на атрыманне духоўнага сана розных ступеняў. Субдыяканамі маглі быць асобы, што дасягнулі 22 гадоў, дыяканамі – 23, святарамі (ярэямі) – 24, епіскапамі – 30. 7 гадоў неабходна было мець, каб атрымаць пасаду царкоўнага служкі [122, с. 54 адв.]

Прэзентацыя. Яшчэ з XV ст. над «рускай» царквой Вялікага Княства Літоўскага замацавалася ўлада свецкіх землеўладальнікаў. Каралі, магнаты і шляхта мелі выключнае права на абіранне прэтэндэнтаў да святарскіх пасад на сваіх землях. Гэтая традыцыя называлася лацінскім тэрмінам *jus collationis* (даслоўна – права ўнёску), альбо права *collatio*. Такім чынам свецкія патроны царквы былі далучаныя да працэсу фарміравання царкоўнай іерархіі.

Доўгі час *jus collationis* адносілася да нормаў звычаёвага права. «*Якож ест обычаи в Руси ижъ церковъ и доходы церковъные на потомъки спадает*» [247, арк. 29 адв.] – пісаў у 1520 г. святар царквы Св. Юр'я ў г. Пінску Багданец. Пры перадачы ў 1587 г. Прачысценскай царквы ў г. Крычаве Мсціслаўскага ваяв. Раману Стратановічу адзначалася, «*ижъ деи за продковъ его, бывшихъ свещенниковъ, была ку тои церкви его землица*» [176, арк. 15 адв.] Неабходнасць

замацавання гэтай традыцыі ў нормах пісанага права ўзнікла ва ўмовах узрастання епіскапскай улады ў новай, ужо ўніяцкай, царкве канца XVI – пачатку XVII стст. У пастановах Вальнага Сойму, які адбыўся ў г. Варшаве ў маі 1647 г., адзначалася: «*Шляхецкаму саслоўю даводзіцца мець цяжкасці праз тое, што ў іх спадчынных маёнтках епіскапы хочуць забраць з іх рук права прадстаўлення святароў і прысабечваюць jus collationis. Таму, дэкларуючы даўні звычай, пастанаўляем, каб права прадстаўлення святароў да цэркваў заставалася пры дзедзічах (спадчынных землеўладальніках* – Д.Л.), *а ў нашых жа дзяржавах (дзяржаўных маёнтках* – Д.Л.) *прадстаўляць святароў да цэркваў павінны дзяржаўцы маёнткаў*» [29, с. 59]. Такім чынам, з 1647 г. права *collatio* было замацавана юрыдычна.

У ідэале землеўласнік павінен быў даць апісанне характару і здароўя будучага святара, яго ўзроўню падрыхтоўкі. Вось што пісаў у прэзенце 1751 г. на імя ўладзімірска-брэсцкага епіскапа Тэафіла Гадэбскага калятар царквы ў в. Войская Брэсцкага пав. Аляксандр Бухавецкі: «*Пачцівага Мацея Будзіловіча, які добра мне вядомы ў пабожнасці і пачцівых учынках, прэзентую яснавяльможнаму вялебнай міласці Пану Дабрадзею. Прашу за яго, каб мог быць да гэтай жа Войскай царквы, што знаходзіцца ў маёй дзедзічнай вёсцы, прызначаны, выпрабаваны, памазаны святым алеем і высвечаны ў святарскі сан*» [85, арк. 288]. Але калятараў часцей за ўсё хвалявалі больш прызямленыя характарыстыкі асобы прэтэндэнта. Святары ў некаторай ступені з'яўляліся канкурэнтамі землеўласнікаў – парафіяне плацілі ім збожжавыя ссыпкі і давалі ахвяраванні. Часта мелі месца спрэчкі паміж святаром і калятарам за зямельныя надзелы. Таму на практыцы крытэрыем адбору прэтэндэнта калятарам была адсутнасць паміж імі прэтэнзій эканамічнага плану.

Практыка калятарскіх прэзентацый, закліканая пазбавіць уніяцкі клір ад выпадковых людзей, на практыцы часта перашкаджала нармальнаму функцыянаванню царкоўнай іерархіі. Калятары, за невялікім выключэннем, з'яўляліся каталікамі і ахвотней спрыялі святарам свайго веравызнання. Свавольства калятараў прыводзіла да таго, што ўпаўнаважанай асобе епіскапа не дазвалялася праводзіць перапіс парафіянаў альбо забараняўся доступ да царквы [89, арк. 53], з-за канфлікту землеўласніка са святаром зачыняліся цэлыя парафіі [182, арк. 5]. Адмена права калятарства расійскім урадам у 1833 г. спрасціла працэс кіравання ва ўніяцкай іерархіі. Але ў той жа час узмацнілася залежнасць царквы ад дзяржавы.

Высвячэнне (ардынацыя). Пасля атрымання прэзенты епіскап распачынаў праверку асабістых якасцей прэтэндэнта. Такая праверка насіла назву *інквізіцыі*. На месца нараджэння альбо пастаяннага пражывання прэтэндэнта прыязджала спецыяльная камісія, якая праводзіла апытанне сведак: суседніх парохаў, сялян, мяшчан, асоб, што вучыліся з будучым святаром у адных навучальных установах. На падставе вынікаў інквізіцыі прэтэндэнт прызнаваўся вартым альбо не вартым высвячэння.

Прэзента падавалася на разгляд епіскапу той епархіі, на тэрыторыі якой знаходзілася царква. Ён жа і вырашаў, ці варта высвячаць прэтэндэнта. Праводзіць хіратанізацыю (рукапалажэнне) мог як сам епіскап, так і яго памочнік, т. зв. вікарны, альбо дапаможны епіскап. На ўсходзе беларускіх земляў некаторыя святары-ўніяты атрымалі высвячэнне з рук праваслаўнага Магілёўскага архіепіскапа Георгія Каніскага. Такімі былі, напрыклад, святары цэркваў у в. Восава і м. Холмеч Рэчыцкага пав. Васіль Казакевіч і Арцём Турцэвіч, в. Парэчча Навагрудскага пав. Васіль Біруковіч [184, арк. 34, 49, 117]. Але гэта былі святары з ліку былых праваслаўных, якія перайшлі ва ўніяцтва ў 70-х гг. XVIII ст. Святар царквы ў в. Руціца Навагрудскага пав. Васіль Разановіч (1754 г.) тлумачыў візітатару адсутнасць пасведчання аб высвячэнні тым, што «высвячаўся за мяжой» [244, арк. 32]. Гэтага было дастаткова для захавання на пасадзе. Незразумела, праўда, якая мяжа мелася на ўвазе – епархіі, Вялікага Княства Літоўскага альбо Рэчы Паспалітай.

Мы не будзем разглядаць дагматычныя асаблівасці працэсу хіратанізацыі святара. Спынімся на некаторых побытавых адметнасцях. Быць высвечаным у сан уніяцкага святара мог толькі жанаты малады чалавек. На думку некаторых даследчыкаў, гэтая акалічнасць не ў апошнюю чаргу паспрыяла захаванню самастойнасці ўніяцкай царквы і паслужыла перашкодай да магчымага яе паглынання каталіцкай. Для большасці насельніцтва пытанне аб магчымасці святара ўступаць у шлюб служыла ці не самым важным і прынцыповым адрозненнем паміж каталіцтвам і ўніяцтвам.

У канцы XVIII ст. адбываўся паступовы адыход ад канонаў усходняга абраду. У сувязі з гэтым пачалі дапускацца выпадкі высвячэння ў сан уніяцкага святара нежанатых прэтэндэнтаў. Яны, як і каталіцкія ксяндзы, давалі абет цэлібату. Але гэты працэс не набыў шырокага распаўсюджання і нават на пачатку XIX ст. успрымаўся як выключэнне з правілаў. Ва ўсёй Літоўска-Віленскай епархіі ў 1819 г.

было толькі два нежанатыя святары-ўніяты (да іх ліку мы, безумоўна, не адносім святароў-удаўцоў). Гэта выпускнік Віленскага папскага алюмнату Якуб Кляеўскі, будучы засядацель 2-га (уніяцкага) дэпартамента Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі ў г. Санкт-Пецярбургу, і сын дзісенскага дэкана, выпускнік Калегіі Прапаганды Веры ў г. Рыме Ян Паўлоўскі [96, арк. 31; 199, арк. 520]. Пра магчымасць, але непажаданасць высвячэння ў цэлібаце гаворыць наступны факт. У 1824 г. сын мазырскага дэкана Пятра Плышэўскага пасля сканчэння семінарыі ў м. Новы Свержань ажаніўся для атрымання сана, але здарылася няшчасце – яго жонка захварэла і праз некалькі тыдняў памерла. Ён так і не быў высвечаны: «*Менавіта з той прычыны, што яго стары бацька загадаў, каб ён у цэлібаце не высвячаўся, бо абодва вышэйзгаданыя сыны* (Плышэўскі меў трох сыноў – Д.Л.) *святары не маюць нашчадкаў, бо першы бяздзетны, а другі ўдавец, а так у сваёй старасці хоча мець падпору ў асобе трэцяга сына, які можа быць пры ім у Лахве*» [165, арк. 3].

У сярэдзіне XVIII ст. мелі месца выпадкі, калі месца пароха займала асоба без высвячэння ў сан. Так, у в. Ізва Навагрудскага пав. Пётр Рачкоўскі на працягу дзевяці гадоў з’яўляўся парохам мясцовай царквы, але пры візітацыі ён не здолеў паказаць пасведчання ні пра сваё высвячэнне, ні нават калятарскай прэзенты. І ўсё адное візітатар не адхіліў яго ад пасады, а загадаў на працягу чатырох месяцаў дамовіцца з калятарам і з’ездзіць да епіскапа [244, арк. 8 адв.].

Ініцыятыва высвячэння ў сан знаходзілася ў руках калятараў да 1833 г. У 1833 г. у межах змагання з «польска-каталіцкім» уплывам расійскім урадам было адменена права калятарства, і прызначэнне на парафіі пачало цалкам залежаць ад выбару епіскапа. У сувязі з падзеямі паўстання 1830–1831 гг. за дабранадзейнасцю святароў было даручана назіраць і генерал-губернатарам [41, с. 129].

Інсталяцыя. Малады чалавек, які высвячаўся ў святарскі сан, не заўсёды адразу атрымліваў пасаду пароха. Яму даводзілася пэўны час (а то і да канца жыцця) працаваць памочнікам святара. Як гаварылася вышэй, на такую пасаду парохі часта бралі сваіх сыноў, каб з надыходам старасці саступіць ім месца. Добраахвотнае саступанне месца на карысць пераемніка называлася *рэзігнацыя*. Парох, які здзейсніў такі ўчынак (звычайна з-за старасці альбо цяжкай хваробы), атрымліваў статус *эмерыта* – пароха «ў адстаўцы».

Сярод даследчыкаў парафіяльнай разбудовы ўніяцкай царквы XVII – XVIII стст. шырокае распаўсюджанне атрымала думка аб

тым, што той, хто атрымліваў высвячэнне ў сан уніяцкага святара, аўтаматычна набываў парафію на правах настаяцеля, што адпавядала статусу «плябана» ў рымска-каталіцкай іерархіі [12, s. 82]. З такога пункту гледжання атрымліваецца, што святар-уніят не праходзіў тую доўгую кар'ерную лесвіцу ў дасягненні пасады настаяцеля, якую вымушаны былі праходзіць яго рымска-каталіцкія візаві. Такое меркаванне пацвярджаецца і працамі ўніяцкіх мітрапалітаў: «*Абы [парохия] не ваковала з оутратою душъ человеческихъ, разом епископъ и посвящаетъ, и парохию даетъ*» [123, с. 59]. Але так усё выглядала ў тэорыі. У рэальнасці многія нававысвечаныя святары атрымлівалі пасаду каад'ютара (святара-памочніка) пры сваім бацьку, і ў асобных выпадках знаходзіліся на гэтай пасадзе па дзесяць, а то і па дваццаць гадоў. Напрыклад, вікарый царквы ў м. Радашковічы Мінскага пав. 1792 г. Іосіф Клімантовіч займаў сваю пасаду другое дзесяцігоддзе. Сваё незайздроснае становішча ён падфарбоўваў частым ужываннем алкагольных напояў. У рэшце рэшт гэты занятак палажыў канец кар'еры айца Іосіфа. Прычакаўшы смерці свайго патрона, радашковіцкага пароха, ён ужо не здолеў заняць яго месца, паколькі бесперапынныя запоі сцёрлі ў ім усе прыкметы божага служкі (на працягу тыдня І. Клімантовіч з'яўляўся да экзаменатара нападпітку і быў адхілены ад свайго месца) [188, арк. 19]. У XIX ст. вікарыямі часта станавіліся бязмесцавыя святары, былыя парохі, што страцілі свае месца пасля далучэння іх паствы разам з царквою да праваслаўя. Апрача гэтага, ва ўніяцкай царкве з другой паловы XVII ст. існавалі пасады алтарыстаў [20-А, с. 22] – ніжэйшыя прыступкі ў святарскай кар'еры. Да таго ж многія землеўладальнікі засноўвалі пры сваіх рэзідэнцыях капліцы, пры якіх знаходзіліся капеланы – святары, якія не мелі ўласнай парафіі і жылі за кошт сваіх дабрадзеяў.

Калі святар займаў не бацькоўскае месца, а прызначаўся на вакантны бенефіцый, на які не было прэтэндэнтаў сярод сваякоў былога пароха, тады мелася адбыцца працэдура *падання* гэтага бенефіцыя новаму святару. *Паданне* здзяйсняў мясцовы дэкан, да чыёй юрысдыкцыі належала царква. Дзеля гэтага складаўся адмысловы дакумент – *падаўчы інвентар* – які падпісваў новы святар у якасці пацвярджэння атрымання царкоўнай маёмасці і гаспадаркі.

Існавалі пры парафіяльных цэрквах і пасады вікарыяў – святароў-памочнікаў. Рабілася гэта ў тым выпадку, калі парафія была вялікая альбо калі святар ужо не спраўляўся са сваімі абавязкамі.

Калі вікарый не меў сувязей, падтрымкі сярод навакольнага кліру альбо проста дастатковай сумы грошай, ён мог заставацца на сваім месцы працяглы час.

Здараліся выпадкі прызначэння епіскапам пароха без папярэдняй калятарскай прэзенты. Мясцовым насельніцтвам і найперш святарствам гэта ўспрымалася як парушэнне традыцыі. У 1793 г. удава святара царквы ў г. Браславе Агата Адамовіч пісала ў скарзе на імя мітрапаліта: «*Калі ж муж мой жыць перастаў, староста Мікалай Манузы [...] упаўнаважаны даўнім звычаем літоўскіх законаў, аднаго з маіх сыноў, Караля, на свяшчэнства царквы, пасля бацькі пустуючай, абраўшы, прэзентаваў тутэйшаму епіскапу. Епіскап жа, не зважаючы на прэзенту старосты, сына майго адхіліў. Выбраў не з тутэйшых святароў рускага абраду, але нейкага Капецкага, сына беларускага папа* (з тэрыторыі Полаччыны – Д.Л.), *і да гэтай царквы прыслаў*» [170, арк. 2].

Не заўсёды пры прызначэнні на пасаду прэтэндэнт праходзіў усе тры этапы. Як сведчаць дакументы, часта парохамі з'яўляліся асобы, не зацверджаныя епіскапам, якія займаліся пастырскаю дзейнасцю проста паводле дамоўленасці з уладальнікам маёнтка. Радзей траплялiся парохі, высвечаныя ў сан без інсталяцыі на пэўнае месца. Напрыклад, святар царквы м. Юравічы Мазырскага пав. 1778 г. Мікалай Правалкоўскі быў высвечаны яшчэ ў 1754 г., але на працягу 24-х гадоў не атрымаў інсталяцыі, хоць і займаў пасаду пароха [183, арк. 123]. Да 1773 г. м. Юравічы належала езуітам, пасля ж скасавання гэтага ордэну маёнтак перайшоў да дзяржавы, такім чынам, пра легітымнасць юравіцкага святара забыліся.

Незвычайны выпадак адбыўся ў 1784 г. у парафіі царквы в. Возера Мінскага пав. Пасля смерці пароха Вярыгі кансісторыя Мінскай сурагацыі прызначыла часовым адміністратарам царквы яго ўдаву Марыяну Вярыгу [214, арк. 85]. Паколькі жанчыны не мелі (і не маюць) права служыць набажэнствы, на ўдаву ўскладаўся абавязак штонядзелю наймаць святароў, каб адслужыць літургію. Таксама пані Марыяна павінна была паклапаціцца аб прызначэнні да царквы вікарыя.

Калі калятар быў незадаволены сваім парохам, часцей за ўсё таму даводзілася шукаць іншае месца. Вядомы на ўсю Рэч Паспалітую дзякуючы «справе Валадковічаў»[3] Марцін Валадковіч

[3] Валадковічы мелі дрэнную рэпутацыю ў сваіх суседзяў дзякуючы самадурству і жорсткасці. Яны карысталіся пратэкцыяй магутнай Радзівілаўскай партыі. У 1760 г. сесія Літоўскага трыбунала ў Мінску за знявагу Божага храма і амаральны лад жыцця пакарала аднаго з Валадковічаў, Міхала, смерцю.

рабіў святару царквы в. Турын Мінскага пав. 1774 г. Яну Ральцэвічу ўсялякія крыўды. А менавіта: «*[…] Выказаў выразную сваю няласку вялебнаму святару пароху, даслаўшы людзей на турынскую плябанію, у сваёй прысутнасці загадваў бурыць будынкі. Не дае пароху больш за адну валоку грунту, з якой немагчыма пракарміцца. Плябанскае быдла апрача той жа валокі на ніводны грунт выпускаць пасвіцца не дазваляе. Абрадаў, усталяваных Святымі Айцамі, сваім парафіянам пад пагрозай вялікага пакарання прытрымлівацца не дае. Чыніць розныя рабаўніцтвы і нарабаванага не вяртае. Самой царквы належным звычаем, як калятар, не даглядае*» [182, арк. 5]. Прааналізаваўшы сітуацыю, царкоўныя ўлады не толькі перавялі айца Яна на іншае месца, але пайшлі на выключны крок – зачынілі турынскую парафію, далучыўшы яе да пухавіцкай, а царкву зрабілі філіяльнай.

Зразумела, святары не хацелі быць марыянеткамі ў руках свайго кіраўніцтва і землеўласнікаў. Яны лавіравалі паміж распараджэннямі епіскапаў і калятараў. Шукалі падтрымкі ў дэканаў, у сваёй шматлікай радні, намагаліся замацавацца на больш заможнай парафіі, а не на любой, куды накіруюць. Полацкі архіепіскап Фларыян Грабніцкі ў 1748 г. пісаў: «*Вынікае, што калі знойдзецца хто лепей за іншых адукаваны, дык такі трымаецца той бенефіцыі, на якой знаходзіцца, а не маючы ніводнага селяніна, мусячы сам апрацоўваць глебу і з працы рук сваіх жыць разам з сям'ёй да пэўнай ступені не хоча і не наважваецца*» [51, с. 315]. Да таго ж, і высвячэнне, і інсталяцыя каштавалі пэўную суму грошай, якая ў пачатку XIX ст. даходзіла да некалькіх рублёў [306, с. 304].

Бедныя парафіі маглі пуставаць дзесяцігоддзямі. Згаджаўся на такое месца святар хіба ў безвыходнай сітуацыі. Так, на працягу доўгага часу не знаходзіўся ахвотнік на месца адміністратара царквы в. Старч Мазырскага пав. 1778–1787 гг. Па-першае, тут была малая колькасць парафіян – усяго 40 двароў (сярэдняя лічба па Мазырскім дэканаце на той час – 68,8) [183, арк. 62–131]. Па-другое, царкоўныя землі паразбіралі калятары Аскеркі і іх сяляне. Па-трэцяе, практычна не было жытла для будучага святара – толькі пякарня з прыбудаванай каморкай, якая была заціснута сярод сялянскіх хат [183, арк. 104]. Фармальна за парафіяй прыглядаў парох суседняй царквы в. Алексічы Аляксандр Трапцэвіч, але перабірацца ў в. Старч ён, зразумела, не хацеў. Часовым адміністратарам пінска-тураўскі епіскап Гедэон Дашковіч-Гарбацкі прызначыў Рыгора Пурышкевіча. Вось што стала з парафіяй і яе адміністратарам праз дзевяць гадоў:

«*Плябанія спустошаная, апрача адной пякарні і ападлых хлевушкоў, уласна, нічога няма. У гэтых будынках – і тое сялянскіх, а не царкоўных – жыве святар, які іншага звычаю не мае, як бавіцца частым п’янствам [...] Парафіяне і дзеці іх пацераў не ўмеюць і зусім Бога і веры не ведаюць. Словам, у той царкве і парафіі да Бога пагарда, а душам Хрыстовых вернікаў занепад робяцца*» [183, арк. 169 адв.–170]. Часам намінальна адна парафія на самай справе распадалася на часткі. Царквой м. Побалава Рэчыцкага пав. з 1760 г. кіраваў святар Вікенці Бычкоўскі. У валоданні В. Бычкоўскага ўваходзіла і капліца ў маёнт. Амельня. Але ў 1765 г. калятарка, уладальніца Амельні, прызначыла да капліцы свайго святара Тэадора Юдыча. Рэзідэнцыяй яму служыў маёнтак пакравіцелькі. «*На кангрэгацыях дэканскіх і экзаменах не бывае, вялебнаму святару пароху нічым не дапамагае*» [184, арк. 144 адв.].

Кантроль за прафесійнай прыдатнасцю святароў з боку кіраўніцтва больш пільна пачаў праводзіцца ў 30-я гг. XIX ст. У 1832 г. бабруйскі дэкан Вікенці Арашкевіч склаў ведамасці аб прафесійных якасцях святароў падначаленага дэканата [258, арк. 4–5]. Насупраць прозвішча кожнага пароха месціліся тры слупкі. У першым давалася ацэнка валодання святаром асновамі хрысціянскай этыкі, у другім – узровень дасведчанасці ў рытуалах, у трэцім апісваліся паводзіны. В. Арашкевіч ставіў адзнакі па трохбальнай сістэме: «добра», «сярэдне», «мала». Усяго было адзначана 27 святароў. Узровень іх падрыхтаванасці атрымаўся такі (падсумуем балы, прызначыўшы 3 балы за «добра», 2 – за «сярэдне» і 1 – за «мала»):

9 балаў (максімум) набралі 4 святары, 8 балаў – 11 святароў, 7 балаў – 9 святароў, 6 балаў – 2 святары, 3 балы – 1 святар.

Такім чынам, дадзеная статыстыка сведчыла аб наступным:

Добрыя паводзіны меў 21 святар, дасведчанасць у рытуалах была добрай у 12 святароў, хрысціянскую этыку добра ведалі 10 святароў. Як бачым, найслабей парохі былі падкаваны тэарэтычна. Затое на практыцы (калі верыць дакументу) прыкладам у паводзінах і стаўленні да бліжняга былі амаль усе.

Кар’ера святара не абмяжоўвалася пасадай пароха. Існавала яшчэ некалькі пасад, на якія маглі быць прызначанымі добра падрыхтаваныя святары. Першай такой пасадай быў *спавядальнік*. Паколькі парохі, як і звычайныя людзі, павінны былі некалькі разоў на год спавядацца, у кожным дэканаце існаваў штат спавядальнікаў. Тэрыторыя дэканата разбівалася ў залежнасці ад плошчы – на 3–5 акруг.

Так, у другой палове XVIII ст. у Лідскім дэканаце налічвалася 3 спавядальніцкія акругі, у Нясвіжскім – 4, у Слонімскім – 5 [104, арк. 39–41 адв.]. Саміх жа спавядальнікаў спавядаў дэкан.

Другой прыступкай з'яўлялася пасада *інструктара*, альбо *экзаменатара*. На яе прызначаліся святары з найлепшай тэарэтычнай падрыхтоўкай. У іх абавязкі ўваходзіў кантроль за ўзроўнем прафесійных якасцей падначаленых парохаў. Паводле аналогіі са спавядальніцкімі акругамі, тэрыторыя дэканата разбівалася на акругі інструктарскія. У другой палове XVIII ст. Ашмянскі, Блонскі, Даўгінаўскі, Лагойскі, Лідскі, Мінскі, Мядзельскі, Навагрудскі, Нясвіжскі, Падляшскі, Пухавіцкі, Слонімскі дэканаты падзяляліся на 4 інструктарскія акругі кожны [104, арк. 38–41 адв.]. Старэйшы інструктар займаў пасаду кіраўніка парафіяльнай школы, дзе вучыліся святарскія дзеці. Інструктар-экзаменатар кантраляваў узровень тэарэтычнай і практычнай падрыхтоўкі сваіх падначаленых. На тых, хто не дбаў пра свае пастырскія абавязкі, існавала тры прадугледжаныя меры ўздзеяння. Першая – вусная вымова і настаўленні, другая – пакаранне трыццацю публічнымі паклонамі (у царкве), трэцяя – рапарт дэкану [191, арк. 3]. Для тых, на каго вымовы і спагнанні начальства не дзейнічалі, ужывалася фізічнае пакаранне – 5–10 удараў бізуном, але з павагі да святарскага сану ўдары наносіліся праз шубу. Папулярным спосабам уздзеяння дэканацкага і епархіяльнага кіраўніцтва на вінаватага святара было і звычайнае рукапрыкладства. «*Кулачная расправа была в большом ходу*» [306, с. 303], – пісаў Л. Свідэрскі.

Для кантролю за маральным аблiччам парохаў існаваў інстытут духоўных суддзяў – *інстыгатараў*. Іх колькасць залежала ад велічыні дэканата, звычайна 1–2 чалавекі. Да таго ж яны мелі сваіх памочнікаў – віцэ-інстыгатараў. Паводле логікі, духоўныя суддзі павінны былі быць самымі строгімі для пароха асобамі. Але, напрыклад, у дакументах Цырынскага дэканату 1793 г. узгадваюцца інстыгатары, якія паводле вобразнай мовы таго часу «*на праступкі братоў сваіх* [парохаў – Д.Л.] *пазіраюць праз замерзлае шкельца*» [191, арк. 47], г. зн. скрозь пальцы. А віцэ-інстыгатар Мінскага дэканата парох царквы Св. Тройцы ў г. Мінску Ян Катовіч як жыхар буйнога горада, меў яшчэ і незвычайны абавязак. Яму было даручана «*каб па вуліцах хадзіў з той адзінай мэтай, […] каб пра святароў, якія бадзяюцца і хаваюцца ад кіраўніцтва, […] даносіць*» [188, арк. 29].

Мяжой кар'ернага росту для белага ўніяцкага святарства была дэканская пасада. Дэканамі станавіліся прадстаўнікі буйных і заможных святарскіх родаў. Пасада дэкана нярэдка была спадчыннай. Гэта тлумачыцца тым, што дэканам было лягчэй даць сваім дзецям неабходную для такога высокага становішча адукацыю. Калі, напрыклад, у 1806 г. на пасаду слуцкага дэкана быў прызначаны неўплывовы Якуб Наркевіч, прадстаўнікі варожага святарскага «клану» Гамаліцкіх распачалі судовую справу па адхіленні Я. Наркевіча, а таксама разгарнулі сярод навакольнага святарства буйную акцыю непадпарадкавання [6-А, с. 267; 26-А].

Трэба адзначыць, што дэкан быў не толькі вызвалены ад выплаты *катэдратыка* – грашовай сумы на карысць епіскапскай кафедры, але і сам атрымліваў дадатковы прыбытак у выглядзе невялікага падатка з падначаленага святарства. У пачатку XIX ст. яго памер вылічваўся з разліку 1,5 капеек (0,1 злотага) з кожнага парафіяльнага дыму штогод [306, с. 299].

Асноўнымі абавязкамі дэкана было правядзенне штогадовых візітацый падначаленых парафій і парохаў. У час іх адбывалася праверка стану царквы, могілак, царкоўнай гаспадаркі, нерухомай маёмасці і капіталаў, прафесійнай прыдатнасці пароха. Штогод праводзіліся т. зв. дэканскія саборыкі – з'езды святароў у цэнтр дэканата для атрымання Святога міра. Паралельна з гэтым там абмяркоўваліся бягучыя пытанні, агучваліся ўказы духоўных кансісторый і епіскапаў, праводзіліся экзамены тэарэтычнай падрыхтоўкі парохаў. На думку Л. Свідэрскага, саборыкі, між іншым, былі адным з найбольш дзейсных механізмаў захавання ўсходняй абраднасці [306, с. 298]. У буйных дэканатах існавалі пасады намеснікаў – віцэ-дэканаў.

Вядомыя выпадкі, калі прадстаўнікі белага (жанатага) кліру займалі пасады *сурагатараў* – кіраўнікоў фаральных афіцыялатаў, альбо сурагацый. Такім, напрыклад, у 1795–1798 гг. быў парох м. Галомысль Дзісенскага пав. Цімох Паўлоўскі. Калі ў 1795 г. на тэрыторыі Расійскай імперыі ўсе ўніяцкія епархіі былі скасаваны, а іх тэрыторыі дэ-факта ўключаны ў склад Полацкай, паўстала праблема рэпрэзентацыі епіскапскай улады на вялікі абшар: ад Віленшчыны да Валыні і Курляндыі. Тады пачало стварацца мноства новых *сурагацый* – адміністрацыйных адзінак, якія аб'ядноўвалі некалькі дэканатаў. Кіраўнікамі сурагацый часцей былі манахі-базыльяне, але Дзісенскую сурагацыю, якая складалася з Браслаўскага, Галубіцкага

і Дзісенскага дэканатаў, узначаліў прадстаўнік белага святарства Цімох Паўлоўскі [162, арк. 74]. На тэрыторыі Галомысльскай плябаніі быў узведзены спецыяльны будынак, дзе праводзіліся пасяджэнні сурагацыйнага кансісторскага суда. У 1798 г. з утварэннем Брэсцкай епархіі Дзісенская сурагацыя была скасавана.

З канца XVIII ст. пачаў набіраць сілу працэс «лацінізацыі» ўніяцкай паствы. Усё больш уніятаў пераходзіла ў каталіцтва. У 1779 г. шамбялян Яго Каралеўскай Міласці Дамінік Глухоўскі на месцы зруйнаванай царквы ў м. Івацэвічы Слонімскага пав. пабудаваў касцёл [89, арк. 19 адв.] У канцы 1780-х гг. пад касцёл была пераасвечана царква ў в. Каралішчавічы Мінскага пав. [188, арк. 12 адв., 78 адв.] Асабліва шмат такіх выпадкаў прыпала на гады імператарства Паўла І (1796–1801 гг.). У 1799 г. на лацінскі абрад перайшла цэлая парафія ў м. Дубровы Мінскага пав. [199, арк. 90] «*І хаця святары-ўніяты некаторы час жылі ў Дубровах, але не маючы ні сваёй уласнай царквы, ні плябанскіх будынкаў, зазнаваючы галечы і ўбоства, былі вымушаны сысці*» [199, арк. 241]. У 1800 г. у часе пабудовы новай мураванай царквы ў м. Саламярэцкі Гарадок (Хмарынскі Гарадок альбо Сёмкаў Гарадок) Мінскага пав. калятар Адам Хмара загадаў пераасвяціць царкву пад касцёл, а ўсю парафію перавёў у рымска-каталіцкі абрад [199, арк. 241]. «*Як сведчыць інвентар 1808 года, пасля гэтага гвалтоўнага заняцця хаця і былі адміністратары (уніяцкай парафіі) на зямельным фундушы, і хаця аб гэтым законным парадкам быў здзейснены напамін, аднак супраць сілы і грошай яснавяльможнага калятара, а пасля яго смерці яго наступнікаў, нягледзячы на шматразовыя сходы Мінскага ніжняга земскага суда разам з духоўнымі дэпутатамі дзеля доследаў, следства аж дагэтуль (да 1819 г. – Д.Л.) зрывалася, і да сённяшняга дня выніку няма*» [199, арк. 241].

Гэта служыла прычынай размывання ўніяцкай дэканацкай іерархіі. Так, на 1819 г. у Віленскім дэканаце засталося толькі тры царквы і адна капліца, якая з’яўлялася цэнтрам парафіі і мела свайго пароха [199, арк. 814]. Храмы знаходзіліся адзін ад аднога на адлегласці ў некалькі дзясяткаў кіламетраў – в. Кярдзееўцы Віленскага пав., в. Плытнікі і м. Мерач Троцкага пав. і царква Св. Мікалая ў г. Вільні. Яны не мелі свайго дэканацкага кіраўніцтва і дэ-факта падпарадкоўваліся Віленскаму базыльянскаму кляштару Св. Тройцы.

На ўсходзе і поўдні беларускіх земляў у XVIII ст. меў месца працэс пераходу ва ўніяцтва праваслаўных вернікаў. Напрыклад, да парафіі царквы Св. Тройцы ў м. Глуск Навагрудскага пав. у 1784 г.

адносілася 11 хат (39 чалавек) у самім мястэчку. Але акрамя гэтага адзначалася, што ў Глуску ёсць яшчэ 30 хат (181 чалавек) «*дызунітаў […], якія са шлюбамі і пахаваннямі паводле тамтэйшага звычаю звяртаюцца да вялебнага ўніяцкага пароха*» [184, арк. 74 адв.]. На такі выпадак была прадугледжана працэдура *дысмембрацыі* – раздзялення парафіі ў выніку вялікай колькасці парафіян альбо аддзялення часткі адной парафіі на карысць іншай [184, арк. 74 адв.]. Падрабязней аб працэсе фарміравання сеткі ўніяцкіх парафій у XVIII ст. гл. некаторыя нашы артыкулы [27-А; 30-А; 31-А].

* * *

Такім чынам, важную ролю пры высвячэнні прэтэндэнта ў сан уніяцкага святара адыгрывала сацыяльнае паходжанне. Прыналежнасць да святарскага роду амаль аўтаматычна вызначала далейшы лёс чалавека. Складаліся разгалінаваныя святарскія дынастыі. Землеўласнікі былі зацікаўленыя ў існаванні дынастый. Калятарская ўлада ўскладняла кантроль за парохамі з боку дэканаў і епіскапаў. Здараліся выпадкі, што праз канфлікт з землеўласнікам епіскап быў вымушаны зачыняць парафію і размяркоўваць паству сярод суседніх цэркваў.

Значная частка ўніяцкіх святароў у Рэчы Паспалітай належала да шляхецкага саслоўя (гл. Дадатак 9). Яны карысталіся ўсімі правамі, што мела гэтая прывілеяваная частка грамадства. Дзеці святароў-шляхціцаў маглі вольна абіраць для сябе свецкую кар’еру. Шляхта звычайна займала кіруючыя пасады ў дэканацкай іерархіі. З далучэннем беларуска-літоўскіх земляў у склад Расійскай імперыі ўніяцкае святарства апынулася ў складзе асобнага духоўнага саслоўя.

Сцвярджэнні расійскай дасавецкай гістарыяграфіі аб тым, што ва ўніяцкія святары ішлі людзі, якія не змаглі ўладкавацца ў жыцці, не адпавядаюць сапраўднасці. Як сведчаць факты, кар’ера ўніяцкага святара з’яўлялася прывабнай для значнай колькасці беззямельнай шляхты і мяшчан. Пасада пароха давала магчымасць мець уласную гаспадарку, забяспечаную дастатковым для ўтрымання сям’і зямельным надзелам, і дазваляла перадаваць уласнасць у спадчыну, у выпадку, калі сын пароха ідзе па слядах бацькі. Магчымасць абзаводзіцца сям’ёй не ў апошнюю чаргу рабіла пасаду ўніяцкага пароха прыцягальнай для свецкай шляхты і мяшчан.

Адначасова з тым, прызначэнне на парафію паводле традыцыі спадчыннасці пазбаўляла святарскіх дзяцей стымулу да атрымання якаснай адукацыі. У сярэдзіне XVIII ст. яна нярэдка абмяжоўвалася

парафіяльнай школай альбо хатнім выхаваннем. Доступ да прэстыжных навучальных устаноў быў лягчэйшым для асоб, чые бацькі займалі першыя пасады ў дэканацкай іерархіі. Семінарская адукацыя да пачатку XIX ст. заставалася ўдзелам адносна невялікай часткі святарства. Большасць будучых святароў праходзіла падрыхтоўку ў парафіяльных і кляштарных школах. Якасць выкладання такіх школ залежала ад багацця фундуша і наяўнасці дастатковага выкладчыцкага штату. Пры буйных кляштарах (м. Беразвечча, м. Быцень, м. Ляды) удалося стварыць сапраўдныя асяродкі асветы, пры небагатых цэрквах (м. Беразіно, м. Глуск, м. Дукора), дзе навучаннем займаліся мясцовыя парохі, узровень атрыманых ведаў пакідаў жадаць лепшага. Акрамя гэтага навучанне дзяцей у аддаленасці ад дома было даступным толькі для заможных бацькоў.

У цэлым не адпавядае рэчаіснасці думка расійскай дасавецкай гістарыяграфіі аб тым, што да 30-х гг. XIX ст. уніяцкае святарства з'яўлялася ў пераважнай большасці малаадукаванай часткай грамадства. Дадзеныя на 1819 г. па 243 персаналіях сведчаць аб тым, што абсалютная большасць уніяцкіх святароў (83 %) прайшла курс навучання ў духоўнай семінарыі альбо кляштарнай школе, прычым палова з іх з'яўлялася менавіта выпускнікамі семінарый. У той жа час, некалькі перабольшаныя сцвярджэнні асобных сучасных даследчыкаў аб наяўнасці ва ўніяцкай царкве другой паловы XVIII – пачатку XIX стст. разгалінаванай сістэмы якаснай адукацыі, якая ахоплівала ўсю тэрыторыю беларуска-літоўскіх земляў. Якасная адукацыя да 30-х гг. XIX ст. была даступнай для дзяцей забяспечаных уніяцкіх парохаў, як правіла, прадстаўнікоў дэканацкай іерархіі.

РАЗДЗЕЛ 3
ПЛЯБАНСКАЯ ГАСПАДАРКА

3.1. Жылыя і гаспадарчыя пабудовы

Плябанская (прыцаркоўная) гаспадарка складалася з наступных частак: плябанія (жылыя памяшканні) і гаспадарчыя пабудовы, фундушовая зямля (ворыва, пляцы, юрыдыкі, агарод і сад), грашовыя сумы, збожжавыя ссыпкі і, урэшце, прыгонныя. Царквой і парафіяй на працягу дзесяцігоддзяў, як правіла, кіравалі прадстаўнікі аднаго і таго ж роду. Таму на пачатку XVIII ст. гаспадаркі пры ўніяцкіх цэрквах фактычна ператварыліся ў спадчынныя землеўладанні. Падобную з'яву ў краінах Заходняй Еўропы французскі даследчык штодзённасці Д. Жулі назваў «путамі сістэмы бенефіцыяў» [9, с. 367]. Прычым Д. Жулі агаворвае існаванне гэтай з'явы ў каталіцкіх парафіях, дзе перадача ў спадчыну немагчыма ўвогуле. Добрыя гаспадаркі пасля смерці ксяндза перадаваліся яго сваякам, сябрам, выхаванцам. Абзаведзены ж сям'ёй уніяцкі святар меў яшчэ большы стымул для павелічэння матэрыяльнага дабрабыту, каб перадаць маёмасць сваім нашчадкам па мужчынскай ці па жаночай лініі (дачцэ і зяцю-святару).

Пры кожнай царкве знаходзіліся жылыя памяшканні для святара і яго сям'і. У большасці выпадкаў будоўля вялася за кошт калятараў, якія дазвалялі парохам нарыхтоўваць лес у сваіх уладаннях, а таксама прадастаўлялі працоўную сілу. Вядомы выпадкі, калі парохі ўзводзілі неабходныя памяшканні за ўласныя сродкі. Зрэдку здаралася, што пад парохава жытло адыходзіла частка сядзібы калятара, як гэта адбылося напрыканцы XVII ст. у в. Райца Навагрудскага пав. [217, арк. 71 адв.] Тады, праўда, парохам зрабіўся прадстаўнік калятарскага роду.

Плябанія і прысядзібная гаспадарка з'яўляліся асноўным паказчыкам прэстыжнасці. Матэрыяльны дабрабыт пароха найперш адлюстроўваўся на стане яго плябаніі. Чым багацейшай і «шляхетнейшай» яна была, тым больш незалежна пачуваў сябе святар, тым больш высокім было яго значэнне і вага. На падставе аналізу візітаў 1763 г. 49-ці цэркваў Лагойскага і Мядзельскага дэканатаў [179] намі былі выяўлены асноўныя тыпы будынкаў, характэрныя для球 рознай ступені прэстыжнасці плябаній (Гл. Табліцу 3.1.)

Табліца 3.1 – Тыпы і колькасць жылых і гаспадарчых пабудоў плябаній пры ўніяцкіх цэрквах XVIII ст. у залежнасці ад ступені іх заможнасці. [179]

Статус плябаніі	Тып будынкаў
Бедная	хата, камора, пякарня, свіран, хлеў
Заможная	усё вышэйзгаданае + варыўня, абора, пуня, адрына, гумно, асець
Багатая	усё вышэйзгаданае + лазня, бровар, стайня, вазоўня

Зрэдку сярод плябанскіх будынкаў траплялісе нетыповыя. Як, напрыклад, спецыяльная аўчарня ў пароха м. Жодзіна Аршанскага пав. Рыгора Васілеўскага ў 1766 г. [238, арк. 4] Альбо алейня – будынак, дзе ціснулі алей, як у пароха в. Малевічы Рэчыцкага пав. Данііла Гарачкі ў 1792 г. [239, арк. 19 адв.]. Слонімскі парох і дэкан Міхал Маркоўскі ў 70-х гг. XVIII ст. пабудаваў на царкоўнай зямлі цагельню – прадпрыемства для вырабу цэглы [89, арк. 7].

Для беднай плябаніі добрым паказчыкам была характарыстыка: «дасканала накрытая»; для заможнай – «дасканала накрытая і агароджаная», а для багатай – «мае браму». Брамы былі толькі ў 7 плябаній з 49 на тэрыторыі Лагойскага і Мядзельскага дэканатаў [179].

На падставе візітаў 23 цэркваў Ігуменскага пав. 1799 г. [271] была здзейснена рэканструкцыя жытла і гаспадаркі сярэднестатыстычнага парафіяльнага святара цэнтральнабеларускіх земляў:

Белая, жылая хата з каморай і кладоўкай, пабудаваныя з брусаванага бярвення (у бедных – з кругляка). Пасярэдзіне хаты – печ, у бедных з простай цэглы, у багатых – абкладзеная кафляй (шэрага, зялёнага колеру альбо колеру кавы), часам з камінам. Меншыя хаты мелі тры вакны, большыя – пяць. З другога боку сеняў – пякарня (кухня) з гаспадарчай печчу. Некалькі свірнаў, хлявоў, склад для інструмента, для гародніны (варыўня), пограб (у залежнасці ад прызначэння называўся «піўніца» альбо «сырніца»), стайня, бровар (для выганкі піва і гарэлкі), лазня, побач з лазняй і броварам – абавязкова студня, асобна гумно з сушыльняй і токам для абмалоту збожжа, адрына. Гаспадарчыя будынкі складзеныя з кругляка і крытыя дранкай (у багатых) альбо саломай. Дранкай была накрыта і жылая хата, калі святар не быў надта заможны і не крыў хату жалезам. Каб хата адрознівалася ад сялянскай, яна будавалася «па-панску»: на высокім ганку ставіліся дзве альбо чатыры драўляныя калоны, якія падтрымлівалі навес (у самых багатых мансарду). Усе гэтыя пабудовы былі абнесеныя дыхтоўным плотам з варотамі.

Прывядзём канкрэтны прыклад. Вось як выглядала рэзідэнцыя багатага пароха ў м. Дудзічы Мінскага пав. у 1784 г. [214, арк. 16–16 адв.]. Яна была пабудавана па-шляхецку – на пагорку, па перыметры абнесена частаколам, з уездам, умацаваным брамай з дашком і дубовымі варотамі на патройных завесах. Дзякуючы гэтаму яна выглядала, як невялікі замак. Уражанне ўзмацнялася наяўнасцю ў варотах урэзанага замка адмысловай кавальскай работы і невялічкай форткі, якая адчынялася, каб ідэнтыфікаваць асобу госця. У дадатак да ўсяго частакол быў абсаджаны ліпамі, якія абаранялі двор ад сонечнай спёкі. Дом месціўся на высокім падмурку, у якім знаходзіўся паграб. У дом па прыступках вялі два ўваходы (відавочна, адзін святочны, другі чорны). Адразу ж ад уваходу цягнуўся доўгі калідор, уздоўж якога размяшчаліся трое дзвярэй. Кожная з іх вяла ў жылы пакой. І хаця ў кожным з іх была печ і пара вокнаў, цяплейшым і шырэйшым быў цэнтральны. Гэта і было непасрэднае месца пражывання пароха. У дзвярах яго пакоя быў усталяваны даражэйшы ўразны замок на ключы. На астатніх былі простыя зашчапкі і клямкі. Святарскі пакой быў абклеены тканінай і пабелены. Печ была выкладзена зялёнай кафляй і мела камін. Невялічкія дзверы вялі з галоўнага пакою ў суседні, дзе жыла святарская жонка. Усе вокны былі з тоўстым шклом і мелі ахоўныя ваканіцы на завесах, якія на ноч і ў непагадзь зачыняліся. Дом меў дастаткова самавіты выгляд – на адзін дах выходзіла аж сем комінаў! Акрамя трох пакаёвых далучаліся па адным: з кухні, з пякарні, з калідору і з паграба. У частаколе было яшчэ адное выйсце – у сад. Святарскі сад быў значны – звыш ста дваццаці дрэваў. У пакоях плябаніі знаходзілася наступная мэбля: шэсць малых і чатыры вялікія сталы, адна шафа, чатыры ложкі і адзін бляшаны ліхтар. Асобна адзначалася наяўнасць маляванага на палатне абраза Марыі Магдалены.

Бедныя ж плябаніі пакідалі зусім іншае ўражанне. Парох царквы ў в. Тульгавічы Мазырскага пав. Мацей Юхневіч быў ардынаваны на сваю пасаду пінска-тураўскім епіскапам Ю. Булгакам у 1765 г., але на працягу 13 гадоў не быў зацверджаны ўладальнікам Тульгавічаў Адамам Стоцкім. Парафія ў М. Юхневіча была зусім мізэрная – 30 дымоў, ды і тое бедных. Парох ледзь-ледзь мог пракарміцца: «*Жыве зноўку з парафіяльнай ссыпкі, якой ад кожнага дыму выходзіць па мерцы жыта, але і гэта не дакладна, бо хто мае ласку, той і дае*» [183, арк. 110]. Жытло ў М. Юхневіча нічым не адрознівалася ад сялянскага: «*Плябанская забудова тут жа пры царкве паміж*

хлопскімі сядзібамі знаходзіцца, пры самай вуліцы, без ніякай агароджы, мізэрная і цалкам нікчэмная, бо толькі хата белая з пякарняй, свіранчык і два абваленыя хлявы» [183, арк. 110]. Сітуацыя не палепшылася і праз дзевяць гадоў, калі святаром царквы быў ужо сын нябожчыка айца Мацея Данііл Юхневіч, які па-ранейшаму «жыве з ссыпкі парафіяльнай, ды і тое няпэўнай, бо адзін дасць, а другі не дасць» [183, арк. 175]. Але такая рэзідэнцыя з’яўлялася ўсё ж выключэннем з правілаў. (Гл. Табліцу 3.2).

Табліца 3.2 – Стан плябаній асобных дэканатаў уніяцкай царквы беларуска-літоўскіх земляў у сярэдзіне XVIII ст. [85; 100; 238; 212; 235].

Год	Дэканат	Колькасць плябаній			
		Заможных	Сярэдніх	Бедных	Усяго
1754	Навагрудскі	12	16	8	36
1759	Кобрынскі	5	14	3	22
	Пружанскі	5	12	3	20
1764	Бабруйскі	1	13	7	21
	Рагачоўскі	8	29	10	47
1766	Ігуменскі	8	9	0	17

Як вынікае з прыведзеных звестак, большасць уніяцкіх плябаній у сярэдзіне XVIII ст. адносілася да катэгорыі сярэдніх. Працэнт заможных быў асабліва вялікім у Навагрудскім дэканаце. Гэта тлумачыцца ў першую чаргу тым, што ў ваколіцах г. Навагрудка было шмат буйных мястэчак: Нягневічы, Карэлічы, Любча, Уселюб і інш. На тэрыторыі Навагрудскага дэканата размяшчаліся рэзідэнцыі чатырох дэканаў: навагрудскага, а таксама лідскага, нясвіжскага і цырынскага. У іншых дэканатах, дзе месцазнаходжанне рэзідэнцый часта прыпадала на гарады і мястэчкі, працэнт заможных і сярэдніх плябаній быў таксама высокім. У Ігуменскім дэканаце на той час увогуле не было ніводнай святарскай рэзідэнцыі, якую можна было б залічыць да разраду бедных. Справа ў тым, што большасць цэркваў азначанага рэгіёна атрымала шчодрыя фундушы яшчэ ў другой палове XVII ст. А вось Бабруйскі дэканат з пераважнай большасцю парафій у невялікіх вёсках меў толькі адну заможную рэзідэнцыю (у м. Добасна – цэнтры буйнога ўладання роду Сапегаў). Трэцяя частка плябаній Бабруйскага дэканата ў сярэдзіне XVIII ст. – бедныя.

Кожны пакой у плябаніі меў сваё прызначэнне. Паводле французскага даследчыка штодзённасці А. Ранума, у XVIII ст. жылыя

пакоі ў прыватных сядзібах краін Заходняй Еўропы падзяляліся на чатыры асноўныя тыпы:

1. Уласна *пакой,* альбо *гасціная* (франц. *la chambre*, польск. *izba biała*) – тут знаходзілася печ альбо камін;

2. *Алькова,* альбо *спальня* (франц. *la ruelle*), у апісаннях святарскіх пакояў часцей сустракаецца старапольск. *alkierz*, зрэдку *bokówka*, – так называлася невялікае памяшканне асобна ад агульнай белай хаты, дзе звычайна месцілася спальня;

3. *Бібліятэка,* альбо *канцылярыя* (франц. *l'étude*, польск. *kancylarya*) – тут захоўваліся кнігі і рукапісы, афіцыйная і прыватная перапіска і інш. Неабходныя атрыбуты: пісьмовы стол і крэсла;

4. *Кабінет* (франц. і польск. *gabinet*) – асабісты пакой уладальніка сядзібы, уваход у які іншым жыхарам быў забаронены. А. Ранум адзначае, што так мог называцца і куток у вялікім пакоі, дзе знаходзіўся сэкрэтэр – невялікая шафа, якая мела некалькі шуфлядак на замках [25, с. 229–242].

Але еўрапейскія стандарты таго часу не былі ў поўнай ступені характэрнай з'явай для беларуска-літоўскіх земляў. У большасці плябаній пры ўніяцкіх цэрквах прысутнічаў толькі адзін тып пакояў – *izba biała*, белая хата – вялікі пакой універсальнага прызначэння. У ім знаходзіліся і ложкі, і сталовая мэбля, і скрынкі з вопраткай, і асабістыя паперы святара. Шырмы падзялялі прастору пакоя на некалькі функцыянальных зон – спальня, сталовая, кабінет. У заможных плябаніях сустракаліся і бібліятэкі-канцылярыі. Такія пакоі былі ў плябаніях, пры якіх існавалі парафіяльныя школы, як, напрыклад, у 1784 г. у в. Вярсток Брэсцкага пав. [87, арк. 65]. На сценах былі размешчаны палічкі, дзе знаходзілася літургічная літаратура і падручнікі. Да пакоя меў вольны доступ не толькі сам парох, але і ўсе царкоўныя служкі.

У дамах дэканаў адзін пакой, верагодна, таксама адводзіўся пад бібліятэку-канцылярыю. Яна была неабходна для захавання папер дэканскага архіва. У 1780 г. у ігуменскага дэкана Васіля Вярыгі жылыя памяшканні складаліся толькі з пакоя і альковы. Але насупраць вялікай жылой хаты знаходзілася меншая, у якой месцілася канцылярыя і, магчыма, кабінет [107, арк. 70]. Канцылярыю айцец Васіль будаваў за ўласны кошт.

На захадзе беларускіх земляў такія віды пакояў, як алькова альбо бакоўка сустракаюцца значна часцей. Пераважная большасць плябаній Камянецкага, Кобрынскага і Пружанскага дэканатаў у

1759 г. былі забяспечаны альковамі [85]. Наяўнасць усіх відаў пакояў для плябаніі ўніяцкага святара – нячастая з'ява. Такой была, напрыклад, рэзідэнцыя пароха царквы в. Новае Бярозава Бельскага пав. Тамаша Баўтровіча ў 1784 г.: «Утрымлівае ў сабе вялікую белую хату з альковай і немалым кабінетам, сені са сталовай, пякарню з каморай і спіжарню» [87, арк. 52 адв.].

Апісанне дома ў візітах і інвентарах абмяжоўваецца пералікам жылых і гаспадарчых памяшканняў і станам іх захаванасці. Вокны і вырабы з жалеза (засаўкі, зашчапкі, замкі, завесы) пералічваліся ўсе да аднаго, а вось мэбля заставалася па-за ўвагай складальніка. На першы погляд ствараецца ўражанне, што святар жыў у пустых сценах. Але час ад часу ў пераліках сустракаюцца згадкі пра інтэр'ер святарскага дома.

Адным з самых галоўных відаў мэблі былі сталы. Яны маглі быць простымі, збітымі з габляваных і негабляваных дошак. Апошнія прызначаліся для гаспадарчых мэтаў і знаходзіліся, як правіла, у пякарні. Так было, напрыклад, у 1793 г. у пароха в. Астроўкі Навагрудскага пав. Марціна Залескага [191, арк. 4]. Даражэйшымі былі сталы сталярскай работы, асабліва т. зв. «маляваныя» – пафарбаваныя. Самы дарагі і ганаровы стол, апісанне якога ўдалося адшукаць у архіўных дакументах, належаў пароху царквы ў в. Ганчары Лідскага пав. у 1792 г. Марціну Старынскаму. Майстар забяспечыў яго шуфлядамі і ў кожную ўрэзаў па мініяцюрным замку [187, арк. 42 адв.].

У хаце святара сярэдняга дастатку размяшчаліся наступныя рэчы [263, арк. 12]: у пакоях стаялі драўляныя крэслы з ручкамі, абабітыя тканінай, маляваныя шафы, каля сценаў месціліся драўляныя скрынкі, акаваныя жалезам, дзе захоўвалася вопратка, у вялікім пакоі стаяў стол, накрыты грубым льняным абрусам у будні дзень, і тонкім льняным альбо далікатным паркалёвым – па святах, вакол стала – зэдлікі, на падлозе – суконныя і тканыя дываны. У куце на падлозе стаяў гадзіннік. Вокны ўпрыгожвалі суконныя, абшытыя каймой фіранкі (у багацейшых – газавыя альбо шаўковыя). На сценах віселі латунныя альбо алавяныя падсвечнікі. На паліцах побач са сталом альбо ў скрынках для хатняга начыння знаходзіўся разнастайны посуд: медныя гарцовыя і паўгарцовыя «рондалі» (каструлі), алавяныя салатніцы, міскі, талеркі, лыжкі, алавяныя, фарфоравыя альбо латунныя «імбрычкі» для кавы альбо гарбаты, «парцалянавыя» (фарфоравыя) кубачкі і талеркі былі ў самых багацейшых, сталёвыя нажы і відэльцы, бляшаныя цукроўніцы,

ёмістасці для перцу і карыцы, шкляныя куфлі для піва, келіхі, кілішкі і чаркі, шліфаваныя графіны з гарэлкай, воцатам і алеем. У багатых святароў-гурманаў былі адмысловыя металічныя печкі для абсмажвання і прыгатавання кавы.

Пакоі, сені, каморы аддзяляліся дзвярыма. У багацейшых яны былі філёнкавыя, у бяднейшых – з простых дошак. Дзверы мацаваліся на жалезных завесах альбо на драўляных бегунах. Замкі былі трох тыпаў: навясныя (звычайна на гаспадарчых пабудовах), уразныя – з ручкай і клямкай, і простыя засаўкі.

Паводле візітаў цэркваў Ігуменскага пав. 1799 г. [271], гаспадарчыя памяшканні ўтрымлівалі наступнае начынне. У каморы і кладоўцы захоўваліся сталёвыя патэльні, бляшаныя таркі, латунныя альбо жалезныя ступкі з таўкачамі, кавамолкі, рознай даўжыні жалезныя нажы, латунныя і бронзавыя бязмены і вагі, розных памераў шкляныя слоікі, гліняныя гаршкі, асобна, у вялікіх (на 24 шт.) і меншых (на 6, 9, 12 шт.) скрынках стаялі бутэлькі і бутэлечкі белага і зялёнага шкла, шліфаваныя бутэлечкі з прыцёртымі коркамі, вялізныя зялёныя бутылі, чыгуны, медныя катлы. У пякарні знаходзіліся вялікія і малыя дзежы для мяшання цеста, густыя і рэдкія сіты і рэшаты для прасейвання мукі, ёмістасці для адмеру збожжа (на асьміну, паўасьміны і г.д.), скрынкі для захоўвання мукі, збожжа, дрожжаў і інш. У бровары, дзе варылі піва і гналі гарэлку, стаяла некалькі ночваў і карыт для расчыну брагі, спускныя жалабы, цэбры, збаны, глякі, вёдры, бочкі: простыя для піва і адмысловыя для гарэлкі і віна – «аксэфты» (206 літраў), «анталы» і «анталкі» (каля 64 і 32 літраў адпаведна). На стайні (альбо вазоўні) святары мелі: акаваную жалезам брычку для святочных выездаў, самыя багатыя – лёгкую каляску на два кані, акаваную жалезам і абабітую сукном для асабліва ганаровых выездаў у павятовы альбо губернскі горад, такога ж тыпу былі і сані для зімовага сезону. Стаялі і простыя працоўныя вазы і сані. На сценах віселі скураныя хамуты і вуздзечкі. У складзе для інвентара пакоіліся жалезныя лемехі, рыдлёўкі – жалезныя і драўляныя, акаваныя па краях, вілы, сякеры, цэбры, вёдры для вады.

Сярэдняга дастатку парох на пачатку XIX ст. меў наступную колькасць хатняй жывёлы такіх коштаў [263, арк. 12]: жарабца (6 руб.), 3 кабылы (8, 9 і 12 руб.), каня (8 руб., бо конь стары), 5 дойных кароў (па 7 руб.), 3 цялушкі (па 4 руб.), 6 старых авечак (па 1 руб.), 8 старых (па 1 ½ руб.) і 8 маладых (па 1 руб.) свіней, 20 гусей (па 20 кап.) і 4 курыцы (па 15 кап.).

Верагодна, усе будынкі плябаніі былі драўлянымі (намі не зафіксавана ніводнай узгадкі пра мураваны варыянт). З дрэва будаваўся і сам дом. У некаторых выпадках ён бяліўся вапнай. Такой у 1793 г. была хата пароха в. Сэрвач Навагрудскага пав. Яна Русакоўскага [191, арк. 30 адв.].

Паколькі плябанскія будынкі рабіліся з дрэва, частай з'явай на той час былі пажары (маланкаадводаў плябаніі не мелі). А адбудова страчанага праходзіла вельмі марудна. У Лідскім дэканаце (1792 г.) мелася 15 цэркваў. Пры трох з іх плябаніі згарэлі. У м. Орля – дашчэнту. За год паспелі напілаваць лесу, зацягнуць яго на святарскі двор і пачаць складаць зруб (давялі да ўзроўню вокнаў) [187, арк. 8]. У в. Турэйск плябанія згарэла ў 1783 г. За дзевяць гадоў парох Антон Снарскі не паспеў канчаткова ўсё аднавіць [187, арк. 9 адв.]. У м. Сабакінцы ў 1788 г. згарэла толькі палова дома [187, арк. 28 адв.]. Засталася камора і пякарня, у якой і жыў пасля няшчасця стары парох Стэфан Сасіновіч.

Пажар для святара быў, мякка кажучы, вялікім стрэсам. Папершае, звычайна, як у м. Орля Лідскага пав. [187, арк. 8], у полымі гінула ўся дакументацыя. А гэта значыць, што святару патрэбна было пераскладаць і ўзгадняць фундушы, хадайнічаць аб узнаўленні асабістых дакументаў (рабіць копіі з мітрапаліцкага архіва). Падругое, пажар самым негатыўным чынам адбіваўся на стане здароўя і псіхікі святара. «*З гэтага нешчаслівага выпадку і сам парох мясцовы хваробу і слабасць займеў, у якой і дагэтуль застаецца*» [187, арк. 8 адв.], – пісаў візітатар Адрыян Бутрымовіч у 1792 г. пра святара Войцеха Маршынскага, што нядаўна перажыў пажар. Усе свае заўвагі і рэкамендацыі А. Бутрымовіч адкладаў на пасля, «*як толькі парох выйдзе з яе [хваробы]*» [187, арк. 8 адв.].

Тое, што плябанскія будынкі былі драўлянымі, патрабавала іх пастаяннага паднаўлення і рамонту. Самая багатая і вялікая царкоўная гаспадарка магла за некалькі гадоў нядбайнага стаўлення прыйсці ў заняпад. Прывядзём некаторыя падлікі пра стан плябанскіх пабудоў пры ўніяцкіх цэрквах (Гл. Табліцу 3.3.)

Табліца 3.3 – Стан плябанскіх пабудоў цэркваў Палескай сурагацыі Кіеўска-Віленскай мітрапаліцкай епархіі ў 1784 г. [184, арк. 167–168].

Дэканат	**Колькасць плябаній**	**Стан плябаніі**			
		Выдатны	**Добры**	**Сярэдні**	**Занядбаны**
Бабруйскі	22	1	11	2	8
Глускі	26	5	15	1	5
Рагачоўскі	14	3	7	3	1
АГУЛАМ:	62	9	33	6	14
У %:	100 %	14,5 %	53,23 %	9,67 %	22,6 %

Як бачым, большасць гаспадарак знаходзілася ў добрым і нават выдатным стане (разам 67,73 %). Разам з тым, даволі вялікая колькасць, амаль чвэрць (22,6 %), знаходзіліся ў заняпадзе. Прычым большасць занядбаных гаспадарак прыпадае на тыя дэканаты, дзе пераважаюць вясковыя цэрквы (Бабруйскі), у той час як дэканаты з цэрквамі ў буйных гарадах і мястэчках (Глускі – з Гарадком, Глускам, Горвалем і Холмечам, Рагачоўскі – са Жлобінам, Карпілаўкай, Лучынам, Побалавам, Ціхінічамі і Стрэшынам) мелі больш дагледжаныя гаспадаркі.

Амаль пры кожнай плябаніі меўся агарод, т. зв. «ogród warzywny». Значна радзей сустракаўся «ogród fruktowy», г. зн. сад. Напрыклад, толькі ў святароў цэркваў м. Лучын і в. Лукі Рэчыцкага пав. у 1792 г. адных на ўвесь дэканат (Рагачоўскі дэканат у 1792 г. складаўся з 19 цэркваў) былі сады.

Даволі рэдкай з'явай пры цэрквах былі шпіталі. У сярэднім іх прыпадала па 1–2 на дэканат. Найбольшая колькасць шпіталёў была ў дэканатах паўночна-заходняй часткі беларуска-літоўскіх земляў (Гл. Табліцу 3.4.). Бедныя дэканаты, такія як Мазырскі, Петрыкаўскі, Тураўскі, Убарцкі, у 70-х гг. XVIII ст. увогуле не мелі ніводнай царквы са шпіталём [183, арк. 1–131]. (Гл. Табліцу 3.4.)

Табліца 3.4 – Колькасць шпіталёў пры цэрквах асобных уніяцкіх дэканатаў у 1784 г. [87; 88; 89; 214]

Дэканат	**Колькасць цэркваў**	**Колькасць шпіталёў**	**Працэнт цэркваў са шпіталямі**
Бельскі	28	1	3,5
Блонскі	34	5	14,7
Кобрынскі	20	1	5

Дэканат	Колькасць цэркваў	Колькасць шпіталёў	Працэнт цэркваў са шпіталямі
Лідскі	15	6	40
Пухавіцкі	19	2	10,5
Слонімскі	40	5	12,5

Падрабязнае апісанне шпіталя ў дакументах сустракаецца рэдка. Вось, напрыклад, як выглядаў шпіталь пры царкве ў м. Дудзічы Ігуменскага пав. у 1819 г.: «*Хатка з бруса, накрытая дранкай, пасярэдзіне печ з выведзеным на дах комінам, у другім пакоі камора з сенямі. [Хатка] з невялікімі вокнамі і 3-ма дзвярыма. З іх адны на завесах, астатнія на бегунах*» [199, арк. 519 адв.]. На ўтрыманне шпіталя быў нададзены фундуш, 300 рублёў срэбрам, з якіх ішлі працэнты. У буйных гарадах са сталымі традыцыямі дабрачыннасці шпіталі маглі ўтрымлівацца і за кошт міласціны. Такім спосабам у 1784 г. утрымліваўся шпіталь пры царкве ў г. Слоніме [89, арк. 6]. Ён складаўся з двух жылых пакояў і быў накрыты дахоўкай.

У шпіталях за царкоўны кошт утрымліваліся старыя і нямоглыя людзі. Часцей за ўсё гэта былі бяздзетныя жабракі, як іх называлі – «дзяды» і «бабы». Сваю маёмасць яны завяшчалі царкве. Часам гэта былі даволі значныя сумы. 6 талераў (180 грошаў) у 1777 г. завяшчала царкве Св. Мікалая ў г. Бабруйску жыхарка шпіталя Ганна Сямак [321]. У жабракоў былі і свае абавязкі. У 1755 г. быў заснаваны шпіталь пры царкве Нараджэння Багародзіцы на Рынкавай плошчы ў г. Кобрыне Брэсцкага пав. Мешчанін Стэфан Шашкевіч, які ахвяраваў дзеля святой справы частку свайго пляцу, запісаў «з тых [шпітальскіх – Д.Л.] бабулек рана і ўвечары чытаць літанне за фундатара» [85, арк. 100].

Як правіла, усе плябанскія будынкі былі агароджаныя. Тыпы агароджы былі рознымі. Прасцей за ўсё было абнесці тэрыторыю жэрдкамі. Зрэдку траплялiся экзатычныя платы з хмызняку, нешта накшталт плятня, як у 1792 г. у пароха м. Лебяда Лідскага пав. Андрэя Касцевіча [187, арк. 24]. Часцей за ўсё выкарыстоўваўся просты плот, т. зв. «паркан» – парканіны да папярочак прыбіваліся не цвікамі (недапушчальная раскоша!), а прывязваліся лыкам. Не так рэдка сустракаліся царкоўныя будынкі ўвогуле без ніякай агароджы. Праўда, святарам загадвалася выправіць гэты недахоп.

У выпадку, калі святар царквы паміраў, не пакінуўшы пасля сябе поўнагадовых сыноў, якія б былі здольныя заняць бацькоўскае

месца, пасада разам з фундушом пераходзіла да іншага чалавека паводле калятарскай прэзенты. Сваякам памерлага пароха дазвалялася забраць сабе ўсю рухомую маёмасць. Фундуш азяцкага старосты Міхала Нестаровіча на царкву ў в. Мышчыцы (вядомай таксама пад назвай Нелаевічы альбо Янапаль) Брэсцкага пав. ад 8 ліпеня 1739 г. агаворваў: «*Калі пасля смерці якога мышчыцкага святара застануцца няздатныя да духоўнага стану яго недарослыя дзеткі, (неабходна, каб) іх маці альбо хто з крэўных і блізкіх, альбо апякун гэтых дзяцей пабралі іх разам з рухомасцю і хатнім начыннем, пакінуўшы фундуш недатыкальным, а рунь і палеткі няхай выкарыстоўваюць наступныя святары, маючы гэта за пачатак сваёй гаспадаркі*» [85, арк. 113 – 114]. Жонка і дзеці нябожчыка мусілі перабірацца да сваякоў, у сям'і якіх займалі прыніжанае становішча. У сыноў амаль не было перспектывы заняць святарскае месца, і яны вымушаны былі сыходзіць на пасады царкоўных служак – дзячкоў альбо панамароў. Зразумела, такія звычаі былі недаспадобы святарскай сям'і, асабліва калі іх продкі служылі пры царкве не адно пакаленне. Канфлікты сям'і былога пароха з новым святаром былі спадарожнікам практычна кожнага падобнага здарэння.

Страты часткова кампенсаваліся грашовай выплатай удаве альбо дзецям паводле таксы, вызначанай ацэншчыкамі будоўлі. Ацэншчыкі выбіраліся з ліку мясцовых сялян з добрай рэпутацыяй, якія ведалі толк у будаўнічых коштах. Але па сутнасці ўсё кантралявалася дэканам. Калі дэкан сімпатызаваў былому пароху – кошт выплаты завышаўся, калі ж новаму – заніжаўся (грашовыя выплаты павінен быў рабіць новы парох). Напрыклад, цырынскі віцэ-дэкан Тадэвуш Савіч, які адстойваў інтарэсы сям'і пароха-нябожчыка, давёў кошт будоўлі да 150 злотых [191, арк. 56].

3.2. Крыніцы матэрыяльнага забеспячэння

Паказчыкам прэстыжнасці парафіі і царквы служыў стан іх матэрыяльнага забеспячэння. Крыніцы святарскага дабрабыту вызначаў і рэгуляваў фундуш – зямельнае альбо грашовае ахвяраванне мясцовым землеўласнікам на карысць царквы (гл. Дадатак 4). У яго кампетэнцыі было нават адкрыццё новай парафіі, зразумела, са згоды епіскапа. Напрыклад, капліца ў в. Коўбча Ігуменскага пав. зрабілася парафіяльнай царквой у 1812 г. пасля надання ёй фундуша [256, арк. 1]. Як гаварылася вышэй, за фундушовы кошт утрымліваліся такія царкоўныя ўстановы, як парафіяльныя школы для святарскіх дзяцей і шпіталі для старых і жабракоў.

Трэба адзначыць, што паводле фундуша парафіяльны святар меў дзве асноўныя крыніцы дабрабыту:

1) *taxa beneficii* – прыбытак ад земляробства;

2) *ануата* – працэнты з «капітальнага» фундуша, што звычайна знаходзіўся на захаванні ў кляштары альбо ў яўрэйскім кагале, традыцыйна памер ануаты складаў 6 працэнтаў ад сумы капіталу штогод, калі ён быў большы альбо меншы – гэта спецыяльна агаворвалася.

Апрача гэтага дадаткам да фундушовага забеспячэння былі *ссыпкі* – харчовыя, звычайна збожжавыя, ахвяраванні парафіян за навучанне дзяцей асновам хрысціянскай веры і малітвам.

Прыбытак з ануаты мелі лічаныя цэрквы. Сума штогадовай выплаты звычайна была зусім невялікай – некалькі дзясяткаў злотых. Напрыклад, парох царквы ў в. Мізгіры Слонімскага пав. Андрэй Будзіловіч меў у 80-х гг. XVIII ст. штогод усяго 16 злотых [89, арк. 30]. Асноўны капітал захоўваўся ў яўрэйскім кагале м. Косава. А вось на парафію царквы ў в. Вярсток Брэсцкага пав. у 1784 г. прыходзілася штогод па 840 злотых [87, арк. 64–64 адв.], а на парафію царквы ў м. Дудзічы Мінскага пав. – 1200 [214, арк. 14 адв.]. Але гэтыя цэрквы з'яўляліся, хутчэй, выключэннем з агульных правілаў.

Памер ссыпак у візітах не фіксаваўся. Лічылася, што ссыпкі – гэта добраахвотная плата сялян пароху за навучанне іх дзяцей. Усё залежала ад заможнасці і шчодрасці парафіян. Напрыклад, пароху царквы ў в. Какуевічы Рэчыцкага пав. Аляксандру Шэнцу ў 1792 г. парафіяне давалі штогод па палове чвэрці жыта з хаты (а ўсяго ў парафіі налічвалася 112 хат) [240, арк. 17].

Шчодрыя фундатары маглі забяспечыць святара ўсім неабходным. Фундуш царквы ў м. Волма Мінскага пав. у 1766 г. дазваляў пароху «*вольную вырубку ў пушчы на плябанскую патрэбу, лоўлю рыбы ў рэчках, выганку гарэлкі і піва ва ўласным бровары на ўласную патрэбу, і не чыніць перашкодаў арэндзе*» [238, арк. 4 адв.] Хоць права ўтрымання бровараў было прывілеем многіх святароў, некаторыя з іх выдатна ўсведамлялі патэнцыйную небяспеку, якую нёс вольны выраб алкагольных напояў. Так, новапрызначаны святар царквы ў в. Лактышы Слуцкага пав. Міхал Ачапоўскі ў 1804 г. адзначаў: «*Жадаючы ў часе майго кіравання (…) утрымліваць поўны спакой, аддаляюся ад практываных папярэднікамі спрэчак і мітусні з прычыны выганкі гарэлкі ў бровары і набывання яе ў іншых месцах. Пастанаўляю, што на працягу майго трымання гэтай бенефіцыі*

гарэлку нідзе як толькі ў лактышоўскага арандатара для сваёй патрэбы буду браць, і выганяць яе з брагі не буду павінны» [234, арк. 23].

Некаторым, як святарам царквы ў м. Пагост Аршанскага пав. у 1784 г., фундуш дазваляў трымаць пчол [214, арк. 100 адв.]. Часам фундушы былі распісаныя да дробязяў. Так, смаленскі кашталян Станіслаў-Антон Бурынскі ў 1761 г., даючы фундуш на заснаванне парафіі ў м. Замошша Браслаўскага пав., адзначаў: «*[…] Таксама [дазваляю] доступ да аднаго возера, што пад самым Замошшам, толькі з падхватам, а не з нератам […]*» [273, арк. 4 адв.]. Фундуш царквы м. Лучын Рэчыцкага пав. 1784 г. дазваляў парохам паляваць на баброў [184, арк. 157].

Прывілеем многіх парохаў быў вольны памол мукі на панскіх млынах. Ён здзяйсняўся без чаргі і звычайнай платы, якая бралася ў выглядзе часткі збожжа. Падчас меркантыльныя святары ад свайго імя дасылалі на млын зерне іншых людзей, якія карысталіся іх пратэкцыяй для абыхода доўгай чаргі. Таму, напрыклад, аканомы маёнтка ў м. Стрэшын Рэчыцкага пав., у 1759 г. даючы дазвол на карыстанне млынамі пароху в. Скепня Андрэю Мігаю, адмысловым пунктам агаворвалі пакаранне за памол чужога збожжа [212, арк. 50 адв.].

Асноўнай крыніцай дабрабыту плябанскай гаспадаркі быў зямельны надзел. Ад Падляшша і Віленшчыны да Віцебска і Веліжа яго памер у пераважнай большасці выпадкаў вагаўся ў межах 1,5 – 2 валокі [85; 87; 88; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 179; 182; 183; 184; 187; 188; 190; 177; 236; 240; 241; 248]. Для заможнага жыцця гэтага было недастаткова. Памер зямельных надзелаў уніяцкай парафіяльнай царквы значна саступаў адпаведным уладанням каталіцкіх касцёлаў. З усіх беларуска-літоўскіх земляў выключэнне складаў толькі Слонімскі павет. Сярэдняя плошча царкоўнага надзелу ў 1784 г. тут складае 3,8 валокі [89, арк. 1–83 адв.], г. зн. у два разы вышэйшая, чым па астатняй тэрыторыі ВКЛ і Падляшша. Парох г. Слоніма меў у сваёй уласнасці 12 валок ворыва, а парох м. Дзярэчын нават 13. Найбольш верагоднае тлумачэнне гэтай з’явы палягае ў тым, што практычна ўсе цэрквы Слонімскага пав. былі фундаваныя ў XVI – пачатку XVII стст. прадстаўнікамі былых праваслаўных родаў: Гарабурдаў, Мялешкаў і Сапегаў, якія вельмі спрыялі праваслаўнай, а затым уніяцкай, царкве. Адну з цэркваў павета – у в. Нагародавічы – фундаваў і забяспечыў усім неабходным уніяцкі мітрапаліт Іосіф Вельямін-Руцкі. Так ці іначай, у 1784 г. у землекарыстанні ўніяцкіх парохаў Слонімскага пав. знаходзілася 150 валок (3204 га) ворыва.

Памеры асноўных крыніц прыбытку ў залежнасці ад мясцовасці вагаліся вельмі значна. Калі ў Нясвіжскім і Клецкім дэканатах у 1784 г. прыбытак ад земляробства ў сярэднім складаў каля 100 злотых штогод [274, арк. 11–314], то ў Лідскім – 200 [89, арк. 85–128], у Слонімскім – 300 [89, арк. 1–83 адв.], а месцамі перавышаў 500.

Зямельныя ўладанні царквы пазначаліся спецыяльнымі знакамі. Па-першае, натуральнымі межамі з'яўляліся рэчкі і азёры. Па-другое, калі мяжа праходзіла ў лесе ці каля лесу – то яна пазначалася засекамі на дрэвах. Калі падзел ішоў па полі, то парохаў надзел аддзяляўся насыпанымі капцамі зямлі. Вось як выглядае апісанне зямельнага надзелу святара царквы в. Беседы Мінскага пав. 1792 г.: «*На тым кавалку [знаходзіцца] царква, плябанія з гумном, агародамі і сажалкай, пачынаецца ад дваровых [памешчыцкіх] грунтаў, дзе і першы капец, а калі весці простую лінію – другі капец каля броду, адтуль ісці да старой мяжы і трох старадаўнейшых капцоў, адтуль да мяжы пана Заліўскага, дзе адзначана два насыпаныя капцы, адтуль да кутавых капцоў, насыпаных на ўрочышчы Мох, адкуль потым проста да сажалкі і першага капца, насыпанага ад дваровых грунтаў. У гэтым адцінку знаходзіцца дзве валокі*» [188, арк. 17].

Фундушовыя землі царквы ў в. Чарасы Браслаўскага пав. у 1748 г. былі пазначаныя незвычайным знакам – вялізным валуном, на якім былі выбіты кірылічныя літары «Аз» і «Ведзі» (А і В) [273, арк. 7 адв.]. Калі дапусціць, што літары азначаюць лічбы, то камень мае парадкавыя нумары «1» і «2». Відавочна, валун ляжаў на сваім месцы з глыбокай старажытнасці.

Царква валодала землямі працяглы перыяд. За гэты час прыналежнасць зямлі знаходзіла сваё адлюстраванне ў мясцовай тапаніміцы. Пераважная большасць царкоўных уладанняў насіла характэрную назву: «Царковішча», «Царкоўшчына», «Папоўшчына», «Папоў Засценак», «Папоўка», «Папоў Мост», «Папова Грэбля», «Папоў Мох», «Папоў Рог», «Папова Узбалоцце» [238, арк. 3 адв.] і г. д. Такія кавалкі зямлі насілі агульную назву ўрочышчаў.

З цягам часу, асабліва калі царква пасля смерці пароха некалькі гадоў пуставала, нячыстыя на руку нашчадкі калятараў альбо нават навакольныя сяляне забіралі кавалкі фундушовай зямлі сабе. Гэта магло рабіцца і незаўважна, калі год за годам суседнія землекарыстальнікі паступова паглыбляліся ў царкоўныя ўладанні. Менавіта таму ў абавязкі святара ўваходзіла пастаянная праверка межаў фундушовай зямлі. Напрыканцы XVIII ст. значная

частка царкоўных земляў падлегла разрабаванню навакольнымі землекарыстальнікамі (Гл. Табліцу 3.5).

Табліца 3.5 – Стан фундушоў і іншай маёмасці цэркваў Палескай сурагацыі Кіеўска-Віленскай мітрапаліцкай епархіі. 1784 г. [184, арк. 167–168].

Дэканат	Кольkасць цэркваў	Стан фундуша		Прыгонныя		Юрыдыкі
		Цэлы	Разрабаваны	Фальваркаў	Дымоў	
Бабруйскі	22	12	10	1	2	1
Глускі	26	18	8	1	2	0
Рагачоўскі	14	9	5	1	10	0
АГУЛАМ	62	39	23	3	14	1

Як вынікае з прыведзеных звестак, каля трэці зямельных фундушоў уніяцкіх цэркваў у той ці іншай ступені падлеглі разрабаванню. Больш разрабаванымі былі землі тых дэканатаў, дзе большасць цэркваў прыпадала на вёскі (параўн. з табліцай 3.3.), зямельныя надзелы цэркваў у буйных гарадах і мястэчках (Глускі і Рагачоўскі дэканаты) заставаліся ў большай бяспецы.

На белае святарства былі ўскладзены дадатковыя выдаткі. Усе святары плацілі штогадовы падатак на карысць епіскапскай кафедры – т. зв. *катэдратык* [123, с. 48]. Дакладны памер яго не агаворваўся і залежаў ад заможнасці царкоўнай гаспадаркі. Ад катэдратыка вызваляліся дэканы і члены капітулаў. На ўтрыманне дэкана падначаленым святарствам плаціўся падатак з кожнага парафіяльнага дыма. У пачатку XIX ст. яго памер вызначаўся з разліку 1,5 капеек (0,1 злотага) з аднаго дыма [306, с. 299]. Да таго ж на плечы белага святарства клалася пакрыццё выдаткаў на правядзенне генеральных і дэканскіх візітацый.

Святары, якіх не задавальняла бягучае матэрыяльнае забеспячэнне, прыбягалі да незаконных крыніц узбагачэння. Напрыклад, парох царквы у в. Малева Навагрудскага пав. Трусевіч (1793 г.) займаўся незаконным шлюбаваннем. За вызначаную плату ён вянчаў маладых, што з’яўляліся сваякамі. Наважваўся таксама айцец Трусевіч благаслаўляць шлюбы парафіянам суседніх цэркваў і, што цікава, без абавязковай споведзі [191, арк. 11].

Парох царквы ў м. Краснае Сяло Мінскага пав. (1792 г.) Лукаш Малашка выкарыстаў тое, што яшчэ каралём Уладзіславам IV

у 1634 г. Краснасельскім цэрквам (чатыром, разам з філіямі і капліцамі) было дазволена праводзіць кірмашы, з якіх парохі бралі падаткі – «цло». А паколькі пры плябаніі меўся ўласны бровар, айцец Лукаш вырашыў прадаваць на кірмашах гарэлку і піва ўласнай вытворчасці [188, арк. 8 адв.–9]. І гэта нягледзячы на тое, што фундушы адмыслова агаворвалі: уся прадукцыя святарскіх бровараў павінна ісці выключна на асабістую патрэбу. На тэрыторыі царквы і прылеглага цвінтара наогул забаранялася весці любы гандаль. Гэта тычылася нават продажу свечак. Амаль біблейская гісторыя адбылася ў 1764 г. у м. Жлобін Рэчыцкага пав. Мясцовы парох Ян Глыбоўскі разам з братчыкамі значную частку царквы заняў сталамі, з якіх прадаваў рознай велічыні і кошту свечкі [212, арк. 52]. Дзякуючы гандлю брацтва квітнела (хадзілі чуткі, што ў царкоўную скарбонку здаваліся не ўсе грошы). Сродкі былі вельмі неабходнымі, бо жлобінскі парох утрымліваў яшчэ шпіталь і парафіяльную школку. Але вядомы сюжэт у Святым Пісанні распавядае, як Хрыстос выганяе з храма гандляроў і ліхвяроў. Ініцыятыва Я. Глыбоўскага пры першай жа візітацыі была адменена.

Вядомы выпадкі, калі святары здавалі ў арэнду свае гаспадаркі і нават жылыя памяшканні, як, напрыклад, парох царквы в. Ятвеск Ваўкавыскага пав. 1795 г. Антон Бароўскі [55, арк. 82].

Фундуш закладаў асновы дабрабыту для заможнай парафіі. Але вяршыняй заможнасці і самадастатковасці гаспадаркі ўніяцкага святара была наяўнасць уласных прыгонных. Як правіла, прыгонныя, вёскі і маёнткі належалі базыльянскаму ордэну альбо «ордэнскім», а не парафіяльным цэрквам. Толькі невялікая частка такой уласнасці прыпадала на долю белага святарства. Менавіта таму самымі лепшымі і «шляхетнейшымі» лічыліся тыя бенефіцыі, пры якіх былі прыгонныя.

Займець уласных падданых было мэтай многіх парохаў. Святар царквы в. Юравічы Мінскага пав. Марцін Беліновіч хацеў абзавесціся ўласнымі прыгоннымі. Для гэтага ён у 1774 г. намовіў свайго парафіяніна Стэфана Цагельніка з дочкамі Агатай, Ірынай, Аўдоццяй, Ганнай і зяцем Барысам уцячы ад пана, юравіцкага калятара Станіслава Масальскага [182, арк. 28 адв.]. Пакуль сціхне розгалас (а Цагельнік забраў з сабой усю сваю маёмасць), М. Беліновіч прапанаваў уцекачам схавацца ў яго плябаніі. Думаецца, невыпадкова выбар прэтэндэнта лёг менавіта на Цагельніка – селяніну даводзілася шукаць пасаг для незамужніх дачок. Святар жа абяцаў

надзяліць «сваіх» прыгонных паўвалокай зямлі. Але С. Масальскі выкрыў месцазнаходжанне сялян і дамогся іх вяртання праз суд.

Колькасць зямлі, якой парох надзяляў сваіх сялян, і аб'ём павіннасцей, якія яны павінны былі выконваць на карысць уладальніка-святара, адрозніваліся нават у межах аднаго дэканата, а то і ў суседніх царкоўных гаспадарках. Парох царквы ў в. Сачыўкі Навагрудскага пав. (1793 г.) Сільвестр Пяшкоўскі меў адзін прыгонны дым. Гаспадаром дыму быў селянін Пятро Серада з трыма сынамі. Святар надзяліў прыгоннага паўвалокай зямлі. Павіннасці П. Серада адбываў наступныя: «Улетку мужчына тры дні (на тыдзень – Д.Л.), жанчына столькі ж пры звычайных гвалтах, узімку ж, пачаўшы ад восеньскага рускага Юр'я аж да вясновага рускага Юр'я, мужчына тры дні, жанчына ж два дні» [191, арк. 48]. Селянін меў наступную маёмасць: два валы, карова з цялём, хата з сенямі і асобнай у сенях каморай, гумно і хлеў.

Парох суседняй царквы ў в. Адахаўшчына Навагрудскага пав. Тадэвуш Савіч таксама меў аднаго прыгоннага, Андрэя Александровіча. Але ўмовы ў апошняга былі лепшымі. Па-першае, паншчыну яго дым адбываў два мужчынскія дні і два жаночыя. Падругое, парох сваім коштам пабудаваў селяніну хату, гумно і два хлявы [191, арк. 52].

У пароха царквы ў в. Каўпеніца Навагрудскага пав. прыгонныя Павел Гардзей і Дзям'ян Дзядовіч мелі яшчэ лепшыя ўмовы. Кожны з іх валодаў трацінай валокі зямлі, паншчыну адбывалі па два дні мужчына і жанчына, а ад Юр'я да Святога Марціна жанчына толькі дзень на тыдзень. Першы меў два валы, каня і тры каровы, другі – чатыры валы і дзве каровы [191, арк. 55адв.].

Прыгонных мелі ў сярэднім 2–3 царквы на дэканат. Часта гэта былі гаспадаркі дэканаў, іх намеснікаў альбо іншых асоб, якія займалі пасады ў іерархіі дэканата: інструктараў і экзаменатараў. Зрэшты, гэта маглі быць проста родныя дэкана альбо прадстаўнікі яго сваяцкага «клана». Па колькасці прыгонных з агульнага шэрагу ўніяцкіх царкоўных гаспадарак беларуска-літоўскіх земляў вылучаецца Слонімскі павет. Тут у 1784 г. з 39 цэркваў прыгонных сялян мелі 14 [89, арк. 1–83 адв.]. Але і на гэтай тэрыторыі колькасць прыгонных на адну царкоўную гаспадарку ў сярэднім не перавышала 2 дымоў. Выключэнне складалі толькі вв. Вострава – 4 дымы і Гошчава – 5 [89, арк. 22, 47 адв.]. Такую выключнасць Слонімскага пав. тлумачыць тое, што землеўласнікамі тут былі пераважна прадстаўнікі

даўніх праваслаўных родаў: Гарабурды, Мялешкі і Сапегі (аб гэтым факце ўзгадвалася вышэй), якія актыўна спрыялі праваслаўнай, а пасля ўніяцкай, царкве. Напрыклад, в. Вострава – «родавае гняздо» адной з лініяў Гарабурдаў.

На пачатку XIX ст. сітуацыя з царкоўнымі прыгоннымі была падобнай. З 47 цэркваў Бабруйскага і Барысаўскага пав. у 1806 г. падданых мелі толькі 6 [272]. Іх колькасць была невялікай: 2–3 двары ў кожнай царквы.

Рэдкае багацце дзякуючы палітычным падзеям займела гаспадарка царквы ў в. Забалацце Рэчыцкага пав. З 1595 г. царкве г. Рагачова належала невялікая в. Мінькаў. Пасля далучэння горада да Расійскай імперыі ў 1772 г. у выніку першага падзелу Рэчы Паспалітай вёска дасталася суседняму, забалацкаму, пароху, які жыў на супрацьлеглым баку р. Дняпро. Вёска складалася з 11 дымоў (24 мужчыны, 17 жанчын) [239, арк. 11 адв.]. За царкоўнымі сялянамі было замацавана чатыры з паловай валокі зямлі. Штогод яны плацілі 72 злотыя чыншу (па 16 за валоку). Акрамя гэтага сяляне адбывалі шмат павіннасцей на карысць царквы. Пры гэтай жа вёсцы быў царкоўны фальварак, з якога святар Францішак Яфрэмовіч атрымліваў чыстага прыбытку 929 злотых штогод.

Стаўленне да прыгонных з боку святароў было прыязным таму, што самі па сабе падданыя ў белага ўніяцкага кліру былі рэдкасцю. Магчыма, ролю адыгрываў і род занятку ўладароў – як-ніяк Хрыстос вучыў міласэрнасці.

* * *

Такім чынам, маёмаснае расслаенне, якое закранула ўсе пласты тагачаснага грамадства, было характэрнай з’явай і сярод уніяцкага святарства. Дзякуючы шчодрым фундушам з’яўляліся заможныя і прэстыжныя плябаніі з вялікай колькасцю гаспадарчых будынкаў, зямельных угоддзяў, з уласнымі прыгоннымі дымамі і нават цэлымі вёскамі. Уладальнікі багатых святарскіх гаспадарак мелі большую вагу ў вырашэнні бягучых спраў свайго дэканата, а часта і самі займалі першыя пасады ў дэканацкай іерархіі. Святары багатых цэркваў маглі сабе дазволіць займацца дабрачыннасцю – утрымліваць шпіталі для бедных парафіян.

Не адпавядаюць сапраўднасці сцвярджэнні дарэвалюцыйных расійскіх даследчыкаў [69; 121; 122; 128; 327; 331] аб бедным і малазабяспечаным стане плябанскіх гаспадарак пры ўніяцкіх цэрквах. Такі тэзіс справядлівы толькі часткова – калі параўноўваць маёмасны

стан уніяцкіх царкоўных гаспадарак з каталіцкімі. Да таго ж меліся пэўныя рэгіянальныя асаблівасці. Напрыклад, малазабяспечанымі былі практычна ўсе ўніяцкія плябанскія гаспадаркі Полацкага ваяв., Рэчыцкага пав., у той час, як цэрквы Падляшша, Слонімскага, заходняй часткі Навагрудскага і паўночнай часткі Брэсцкага пав. мелі значныя зямельныя ўладанні і валодалі дастатковай колькасцю прыгонных дымоў. На зямельных участках, што належалі багатым уніяцкім парохам, саджаліся сяляне-агароднікі, будаваліся невялікія прадпрыемствы: бровары, алейні, цагельні. Рэзідэнцыі заможных парохаў адпавядалі патрабаванням таго часу, што выстаўляліся да шляхецкага жытла: у іх былі альковы, кабінеты і бібліятэкі. Добра агароджаная сядзіба пашырала тэрыторыю прыватнага жыцця гаспадара.

У той жа час бедныя царкоўныя гаспадаркі набліжаліся па сваіх эканамічных магчымасцях і нават знешнім выглядзе да сялянскіх. Царкоўныя фундушы разрабоўваліся навакольнымі землеўладальнікамі і парафіянамі. Збанкрутаваная бенефіцыяльная гаспадарка магла прывесці нават да ліквідацыі парафіі і падзелу яе тэрыторыі сярод суседніх. Збяднелыя парохі вымушаны былі прыбягаць да незаконных крыніц узбагачэння: выканання рытуальных набажэнстваў за плату, хрышчэння і вянчання парафіян суседніх цэркваў, правядзенне фэстаў за дадатковую плату і г. д. Былі спробы наладзіць пры цэрквах незаконны гандаль і інш.

РАЗДЗЕЛ 4
ПРАЦОЎНЫЯ АБАВЯЗКІ

4.1. Душпастырская дзейнасць

Кожны святар меў шэраг сваіх прамых працоўных абавязкаў, так ці інакш звязаных з рэлігіяй: служэнне літургій, асвячэнне нараджэнняў, шлюбаў і пахаванняў, навучанне дзяцей малітвам і асновам хрысціянскай маралі і г. д.

Пастановы Замойскага сабору 1720 г. прызнавалі абавязковым для святара служэнне набажэнстваў у нядзельныя і святочныя дні. Больш частае правядзенне служб віталася, але не з'яўлялася абавязковым [123, с. 202]. У 1722 г. мітрапаліт Леў Кішка пералічваў асноўныя абавязкі святара наступным чынам: «*абы службу Божую в дни неделныя и святыя, полуношницу, оутрню, часы, вечерню и павечерню отправовал, сакрамента святыи не оспале администровал, людей учил, строфовал з грехов, отводил от грехов, апараты чистыи в церкви мел*» [123, с. 57].

Акрамя абавязковых набажэнстваў пры некаторых цэрквах меліся дадатковыя. Перш за ўсё, гэта *анівэрсарыі* – набажэнствы з нагоды свята царквы. Калі патронкай царквы была, напрыклад, Багародзіца, то некалькі разоў на год у парафіі адбывалася ўрачыстасць – фэст – у яе гонар. Некалькі анівэрсарыяў на год маглі мець цэрквы з тытулам Св. Мікалая (зімовы і вясновы «Мікола»), Св. Юр'я і інш. Колькасць анівэрсарыяў залежала ў першую чаргу ад заможнасці царквы альбо ад наяўнасці ў ёй цудоўнага абраза. Таму большасць парафій абыходзілася без уласных фэстаў. Другім відам дадатковага набажэнства былі службы за душы фундатараў. Некаторыя з дабрадзеяў царквы, даючы дакумент на права карыстання тымі ці іншымі матэрыяльнымі выгодамі, асобна агаворвалі пэўную колькасць набажэнстваў за спачын іх душаў. Часам гэта быў даволі значны лік. Вызначыць працэнтныя суадносіны колькасці абавязковых і дадатковых набажэнстваў па ўніяцкіх парафіях па ўсіх беларуска-літоўскіх землях не ўяўляецца магчымым. У большасці візітаў таго часу проста адсутнічаў такі пункт, як колькасць дадатковых набажэнстваў. Таму праілюструем гэтыя суадносіны на прыкладзе цэркваў Ігуменскага дэканата 1825 г. (Гл. Табліцу 4.1.1.)

Табліца 4.1.1 – Колькасць дадатковых набажэнстваў у цэрквах Ігуменскага дэканата. 1825 г. [205]

Колькасць і віды дадатковых набажэнстваў	**Колькасць цэркваў**	**У працэнтах**
Па 2 анівэрсарыі	10	21,7
Па 4 анівэрсарыі	2	4,3
Па 15 службаў за душы фундатараў	1	2,2
Па 51 службе за душы фундатараў	1	2,2
Па 52 службы за душы фундатараў	2	4,3
Па 70 службаў за душы фундатараў	1	2,2
Па 100 службаў за душы фундатараў	1	2,2
Па 104 службы за душы фундатараў	1	2,2
Без дадатковых набажэнстваў	27	58,7
УСЯГО:	46	

Такім чынам, большасць цэркваў абыходзілася без дадатковых набажэнстваў. Прычына была як у беднасці царкоўнай гаспадаркі, так і ў адсутнасці фундатарскай падтрымкі. Найбольшую колькасць службаў за душы фундатараў у Ігуменскім дэканаце мелі заможныя цэрквы: у мм. Дукора і Дудзічы. Дудзіцкая царква карысталася асабліваю пашанай фундатараў: пад ёй размяшчаліся тры мураваныя склепы для пахавання цел патронаў – Заранкаў і Ельскіх [199, арк. 515]. Як прыкмета асаблівай павагі да калятараў, у будынку самой царквы віселі іх партрэты.

У працоўныя абавязкі ўніяцкага святара ўваходзіла вядзенне гаспадарчых дзённікаў (франц. livre de raison). Такія дзённікі павінны былі знаходзіцца пры кожнай царкве. Як правіла, першыя аркушы займаў інвентар альбо вытрымка з візіты – апісанне царкоўнай маёмасці, фундуша і гаспадарчых будынкаў, якія атрымліваў святар пры прызначэнні на пасаду. У выпадку набыцця альбо страты часткі маёмасці святар заносіў адпаведны запіс у дзённік. Тут жа ён фіксаваў змены ў стане будынкаў, абгрунтоўваў неабходнасць рамонту, аднаўлення альбо пабудовы новых. У такім дзённіку пакідалі свае заўвагі візітатары і дэканы. Ён выконваў яшчэ і ролю кнігі скаргаў, паколькі заўвагі часта грунтаваліся на паказаннях парафіян і калятараў. Святары давалі адказ на заўвагі таксама ў пісьмовым выглядзе на старонках таго ж дзённіка. У адсутнасць пароха царквы в. Вялікія Дольцы Барысаўскага пав. 1808 г. Яна Галіноўскага дэкан

занатаваў у гаспадарчым дзённіку, каб той выгнаў са свайго дому непрыстойных жанчын, на пражыванне якіх у плябаніі скардзяцца парафіяне. На гэта айцец Ян па сваім вяртанні адказаў: «Чытаў запісы правялебнага дэкана, што нехта найпадлейшым чынам данёс, а правялебны дэкан дабрадзей няслушна запісаў у інвентар» [174, арк. 4 адв.].

Важным абавязкам уніяцкага святара было вядзенне метрычных кніг аб хрышчэннях, шлюбах і пахаваннях. Пастановы Замойскага сабору 1720 г. загадвалі кожнаму парафіяльнаму святару мець для кіравання сваёй парафіяй чатыры віды метрык (хрышчэнні, шлюбы, адпяванні і т. зв. *status animarum*[1], спіс парафіян) [123, с. 190]. Наяўнасць спісу парафіян была неабходна для кантралявання наведвання споведзяў. Кожны парафіянін за год павінен быў хаця б раз быць на споведзі, як правіла, Велікоднай [123, с. 202]. Неабходныя спісы мелі далёка не ўсе парохі, і гэтая адсутнасць кантролю ўскосна спрыяла таму, што многія ўніяцкія вернікі (асабліва на захадзе беларуска-літоўскіх земляў) паступова пераходзілі ў каталіцтва.

Першапачаткова метрычныя кнігі запаўняліся святарамі на старабеларускай («рускай») мове (гл. Дадаткі 2, 3, 8). Гэта тлумачылася тым, што форма запаўнення метрык згодна з пастановамі Замойскага сабору 1720 г. была складзена па-старабеларуску [123, с. 14]. Самыя раннія з захаваных метрык уніяцкіх цэркваў складзены менавіта па-старабеларуску. На жаль, такога кшталту дакументаў па ўсіх рэгіёнах беларуска-літоўскіх земляў не захавалася, але вядома, што па-старабеларуску ў першай палове XVIII ст. складалі метрыкі святары Аршанскага [219], Мінскага [218] і Пінскага [222] паветаў. З канца 40-х гг. XVIII ст. для вядзення метрык усё часцей стала выкарыстоўвацца польская мова, але старабеларуская месцамі захавалася нават да 70-х гг. XVIII ст. [220] Падрабязней аб гэтым накірунку душпастырскай дзейнасці гл. некаторыя нашы артыкулы (16-А; 17-А).

Неад'емнай часткай метрычных кніг былі памінальныя сінодзікі, альбо «суботнікі» (гл. Дадатак 5). Сюды святар запісваў імёны памерлых дабрадзеяў царквы, тых, каго неабходна было ўзгадваць у час набажэнстваў. У першую чаргу гэта былі святары-папярэднікі, на другім месцы ішлі памерлыя калятары, на трэцім – астатнія ахвярадаўцы храма. Паколькі набажэнства адбывалася на царкоўнаславянскай мове, то на ёй жа складаліся і сінодзікі. Гэты тып

[1] Даслоўна з лацінскай – стан душаў.

дакументаў складаўся па-царкоўнаславянску (дакладней, на сумесі царкоўнаславянскай і старабеларускай) практычна да самога скасавання уніі ў 1839 г. Да канца XVIII ст. святарамі выкарыстоўвалася кірылічная графіка, пасля – больш звыклая лацінка.

Варта адзначыць, што да канца XVIII ст. у большасці ўніяцкіх цэркваў метрыкі вяліся нерэгулярна. Святары заносілі ў метрыкі толькі найбольш значных асоб з ліку сваіх парафіян. Гэта тлумачыцца тым, што вернікі-сяляне практычна не звярталіся да сваіх пастыраў з просьбамі выдаць копіі з метрык – проста не было патрэбы. З далучэннем беларуска-літоўскіх земляў у склад Расійскай імперыі і асабліва ў 30-я гг. XIX ст. узрасла колькасць зваротаў прадстаўнікоў дробнай шляхты ўніяцкага веравызнання да сваіх парафіяльных святароў з просьбай «аб пацвярджэнні дваранскага паходжання». Вялікі аб'ём фондаў уніяцкіх духоўных кансісторый, што захоўваюцца ў архівах Вільні, Гродна, Любліна, Мінска, Санкт-Пецярбурга за 30-я гг. XIX ст. складаюць менавіта справы аб просьбе выдаць копіі метрык.

Працоўныя абавязкі ўніяцкага святара не абмяжоўваліся служэннем набажэнстваў. Яшчэ ў 1722 г. Леў Кішка пісаў, што ўніяцкія святары павінны праводзіць у сценах храма менш часу, чым іх калегі-каталікі, «*бо Римляне мают доходы великии, а Русь мусит сама себе хлеба заробляти*» [123, с. 56 адв.]. Да непасрэдных абавязкаў святара апрача літургій адносілася ўтрыманне бібліятэк, нагляд за могілкамі, рэгістрацыя цудоўных праяваў, змаганне з забабоннасцю сярод насельніцтва.

4.2. Утрыманне бібліятэк

Французскія гісторыкі штодзённасці ў культурным жыцці Заходняй Еўропы XVII–XVIII стст. вылучаюць працэс «алфавітызацыі» грамадства. Р. Шарцье разумее пад гэтым тэрмінам далучэнне шырокіх колаў насельніцтва да пісьмовай культуры [2, с. 119]. Паколькі святарства з'яўлялася цалкам пісьменнай групай грамадства, гэты працэс самым адчувальным чынам адбіўся на яго штодзённым жыцці. Пад уплывам алфавітызацыі сярод святарства стала папулярным вядзенне дзённікаў, перапіска і інш. Царкоўныя бібліятэкі ўзбагаціліся кнігамі, прызначанымі не толькі для правядзення літургій, але і для вольнага часу.

Паколькі набажэнства немагчыма без кніг – збіранне і захоўванне кнігазбораў з'яўлялася адным з асноўных абавязкаў

святара. Царкоўныя кнігазборы на тэрыторыі беларуска-літоўскіх земляў XVIII – пачатку XIX стст., асабліва ў сельскай мясцовасці, часта былі адзінымі на ўсю парафію. Людзьмі, якія маглі імі карыстацца, былі святар, яго сям'я і царкоўныя служкі. Кнігазбор перш за ўсё складалі літургічныя кнігі, якія захоўваліся пры царкве, у тым ліку сапраўдныя творы мастацтва – напрыклад, знакамітае рукапіснае Евангелле XIV ст. з в. Мсціж Мінскага пав. [179, арк. 56]. Частка з іх магла з'яўляцца непасрэднай уласнасцю святара, купленай на яго сродкі. Некаторыя святары не дазвалялі заносіць уласныя кнігі ў спіс царкоўнай маёмасці, баючыся пасля смерці іх канфіскацыі на карысць царквы [274, арк. 72]. І наадварот, здараліся выпадкі, калі пасля смерці святара яго дзеці, што не хацелі высвячацца ў сан, забіралі з царквы ўсе кнігі, нават тыя, што не належалі іх бацьку. Так адбылося ў 1754 г. з бібліятэкай царквы ў м. Наваельня Навагрудскага пав. [244, арк. 51].

Царкоўныя кнігазборы не з'яўляліся бібліятэкамі ў сучасным разуменні гэтага слова. Доступ да іх староніх карыстальнікаў быў зачынены. У поўным сэнсе бібліятэкамі можна назваць кнігазборы пры цэрквах, якія мелі парафіяльныя школы для выхавання і адукацыі святарскіх дзяцей. На беларуска-літоўскіх землях алфавітызацыя закранула ў першую чаргу менавіта падобныя асяродкі кніжнай культуры. На думку Р. Шарцье, пачатак алфавітызацыі (сярэдзіна XVII ст.) звязаны са з'яўленнем новага тыпу чытання кніг, «самотнае чытанне ў зацішным, спрыяльным для роздумаў месцы» [2, с. 132–133], у адрозненне ад калектыўнага, якое практыкавалася пры кляштарных школах. Чытанне кніг у самоце, «для сябе», паспрыяла таму, што ў святароў і іх дзяцей з'явілася патрэба ў кнігах, якія напрамую не былі звязаныя з іх прафесійнай дзейнасцю і не выкарыстоўваліся ў набажэнствах. Гэтыя выданні хаця і належалі да рэлігійнай тэматыкі, але насілі прыкметы папулярнага стылю: жыціі святых, гісторыя Старога і Новага Запавету, гістарычны катэхізіс, цытаты і вытрымкі з Бібліі, з прац антычных філосафаў і айцоў царквы [87, арк. 65]. Царкоўныя ўлады раілі святарам як мага часцей чытаць. Візітатар пісаў у 1754 г. пра пароха царквы ў в. Марозавічы Навагрудскага пав. Яна Баброўіча: «*У час візітацыі на экзамене паказаў сябе няўмекай. Таму загадваю вучыцца Прыпадкаў*[2] *і чытаць кнігі*» [244, арк. 6 адв.].

[2] «Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное». Падрабязней аб гэтым выданні гл. Уводзіны.

Паводле пастаноў Замойскага сабору 1720 г., акрамя літургічнай літаратуры кожны парох павінен быў мець пры сабе яшчэ і своеасаблівы кодэкс паводзін святара – складзенае мітрапалітам Львом Кішкам «Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное» (выдадзена ў 1722 г. у м. Супрасль). На самай справе такой кнігай валодаў далёка не кожны святар. Існавалі цэлыя дэканаты, пры цэрквах якіх не было ніводнай кнігі Л. Кішкі, нават у канцы XVIII ст. (Гл. Табліцу 4.2.1). Праблема забеспячэння цэркваў кнігамі вельмі востра стаяла на працягу ўсяго існавання уніі. Частка цэркваў не мела дастатковай колькасці літургічнай літаратуры, не гаворачы пра кнігі, якія прызначаліся для вольнага часу. Стан забяспечанасці святароў неабходнай літаратурай у розных рэгіёнах адрозніваўся вельмі значна. (Гл. Табліцу 4.2.1).

Табліца 4.2.1 – Забяспечанасць кнігамі ўніяцкіх парафій у другой палове XVIII ст. [55; 87; 88; 89; 100; 85; 238; 212; 214; 244; 274]

Год	**Дэканат**	**Колькасць цэркваў**	**Колькасць кніг**	**У тым ліку «Собранія припадковъ...»**	**Сярэдняя колькасць кніг на царкву**
1754	Навагрудскі	36	264	16	7,3
1764	Бабруйскі	18	99	1	5,5
	Рагачоўскі	44	318	1	7,2
1759	Камянецкі	34	299	18	8,8
	Кобрынскі	22	220	12	10
	Палескі	19	168	13	8,8
	Пружанскі	20	148	7	7,4
	Уладаўскі	20	238	17	11,9
1766	Ігуменскі	17	124	1	7,3
1784	Бельскі	28	444	19	15,9
	Блонскі	34	197	0	5,8
	Кобрынскі	20	257	5	12,9
	Лідскі	15	81	0	5,4
	Пухавіцкі	19	143	0	7,5
	Слонімскі	40	285	4	7,2
1798	Цырынскі	32	157	1	4,9

Такім чынам, найбольш добра былі забяспечаны кнігамі цэрквы ў заходняй частцы беларуска-літоўскіх земляў: Кобрынскі, Камянецкі, Палескі і Уладаўскі дэканаты, што былі блізкія да Падляшша і Гродзенскага пав., на тэрыторыі якога знаходзілася Супрасльская друкарня. Неабходна памятаць, што ў візітах падаваліся звесткі толькі аб царкоўных кнігах, а ўласныя кнігазборы святароў не фіксаваліся. Аб тым, што яны меліся ў даволі значнай колькасці, сведчыць частая ў візітах другой паловы XVIII ст. прыпіска: «*Астатнія кнігі належаць самому пароху*».

Цэрквы, пры якіх існавалі школы, былі забяспечаны кнігамі лепш. Згодна з вопісам 1784 г. бібліятэкі былой парафіяльнай школы ў в. Вярсток Брэсцкага пав., якой загадваў бельскі дэкан Міхал Міхнякевіч, у ёй было 11 асобнікаў. Кнігі знаходзіліся на палічцы ў спецыяльна адведзеным у плябаніі пакоі – канцылярыі – і прызначаліся «для забавы вікарыяў» [87, арк. 65]. На кожным томе ў некалькіх месцах быў прастаўлены экслібрыс: «З кніг плябаніі Вярстоцкай царквы. Юзаф Вільчэўскі, падкаморы Віскай зямлі» [87, арк. 65]. Акрамя гэтага пры самой царкве знаходзілася яшчэ 20 літургічных кніг.

Паводле Д. Жулі, першая чвэрць XVIII ст. у Заходняй Еўропе адзначана рэзкім павелічэнннем аб’ёму святарскіх кнігазбораў. Гэта было звязана з тым, што папскія булы і распараджэнні епіскапаў штораз «дадавалі новыя тэксты да спісу, які павінен быў фарміраваць бібліятэку добрага святара» [9, с. 391]. Спрыяў гэтаму і працэс алфавітызацыі. Варта адзначыць, што па аб’ёмах уніяцкія святарскія бібліятэкі беларуска-літоўскіх земляў значна адставалі ад кнігазбораў каталіцкіх касцёлаў. Паводле стану на 1798 г., сярэдняя колькасць кніг пры касцёлах на беларуска-літоўскіх землях складала 60–70 экзэмпляраў [250]. Самыя ж багатыя ўніяцкія парафіяльныя бібліятэкі налічвалі ўсяго 25–30 выданняў. Для параўнання: ў сярэдзіне XVIII ст. 45 % святарскіх кнігазбораў Італіі і Францыі налічвалі звыш сотні кніг [9, с. 391].

Свае асабістыя кнігі святары перадавалі з пакалення ў пакаленне. Па гэтых кнігах вучыліся чытаць святарскія дзеці. Чыстыя аркушы і фарзацы выкарыстоўваліся ў якасці нататнікаў. Тэкст за некалькі дзесяцігоддзяў быў цалкам спісаны пазнакамі, падкрэсліваннямі, значкамі «NB» (*Nota Bene* – запамятай добра). У фондах бібліятэкі Акадэміі Навук Літвы захоўваецца асобнік

«Собранія припадковъ …», які належаў святарскай дынастыі Гзоўскіх з в. Святое Рэчыцкага пав. [124] Кніга падпісаная: «*Te Kazusy własne ich m[ił]osci xiędza Michała Gzowskiego, parocha Swiackiego, Michał Gzowski*»[3] [124, с. 11–27]. Вядома, што Міхал Гзоўскі з'яўляўся свяцкім парохам у 1764 г. [212, арк. 48] На фарзацы асобніка ёсць і ранейшы запіс: «*Te Kazusy ich m[ił]osci Filipa Gzowskiego*»[4]. Піліп з'яўляўся бацькам Міхала. Асобнік кнігі ўвесь спісаны словамі і нават цэлымі сказамі, зробленымі ўладальнікамі на польскай і старабеларускай мовах. Вось самыя цікавыя з іх, зробленыя айцом Міхалам: «*Kto chce siło znać temu potrzeba rano wstać*»[5], «*proba piora dobrego, atramętu czarnego*»[6], «*Господі Боже Наш, змілуйся над намі*». Большасць запісаў складзена на польскай мове і польска-беларускай сумесі.

Кнігазборы папаўняліся не толькі за кошт выданняў сваіх, уніяцкіх, друкарняў. Святарскія бібліятэкі таксама ўтрымлівалі літургічныя кнігі іншых хрысціянскіх канфесій. У пераважнай большасці гэта былі кнігі каталіцкія. Святары некаторых цэркваў, асабліва на ўсходзе беларускіх земляў, набывалі і праваслаўную літургічную літаратуру. Так, у 1764 г. у кнігазборы святара царквы ў м. Стрэшын Рэчыцкага пав. Міхала Леванцэвіча мелася «Празднея» выдання Магілёўскага праваслаўнага брацтва [212, арк. 2 адв.] Бібліятэка царквы ў в. Глівін Мінскага пав. утрымлівала цэлых дзве кнігі Магілёўскага брацтва і дзве каталіцкія кнігі [100, арк. 1 адв.] У 1766 г. у бібліятэцы царквы ў м. Волма Мінскага пав. знаходзіўся магілёўскі брацкі «Актоіх» 1754 года выдання [238, арк. 4 адв.] Гэты факт сведчыць, што праваслаўныя кнігі засталіся не з даўніх часоў, калі самі цэрквы з'яўляліся праваслаўнымі, але непасрэдна набываліся святарамі (альбо ахвяраваліся храму) нават у сярэдзіне XVIII ст.

Бібліятэкі пры цэрквах складалі пераважна выданні, якія непасрэдна служылі для адпраўлення набажэнстваў: службоўнікі, трэбнікі, актоіхі, трыодзі, мінеі і г.д. Невялікі працэнт складалі кнігі, якія насілі характар дапаможнікаў і даведнікаў: ужо згаданае «Собраніе припадковъ...», зборнікі казанняў, гебдамадары (царкоўныя

[3] Гэтыя Прыпадкі ўласныя іх міласці святара Міхала Гзоўскага, пароха Свяцкага. Міхал Гзоўскі. (польск.)

[4] Гэтыя Прыпадкі іх міласці Піліпа Гзоўскага. (польск.)

[5] Хто хоча шмат ведаць, таму трэба рана ўстаць (польск.-бел.)

[6] Проба пяра добрага, атраманту чорнага (польск.)

календары), кнігі па гісторыі царквы, жыціі святых. Апошнія два віды кніг насілі прыкметы папулярнага стылю і прызначаліся для пашырэння кругагляду святароў, для чытання ў вольны час. Пераважную большасць царкоўных кнігазбораў складалі кнігі на царкоўнаславянскай мове. Гэта тычыцца літургічнай літаратуры, выпушчанай уніяцкімі друкарнямі (г. Вільня, г. Львоў, м. Пачаеў, м. Супрасль, в. Унеў) і друкарняй Магілёўскага праваслаўнага брацтва. Польскамоўная літаратура і літаратура на старабеларускай мове складала адносна невялікі працэнт кніг. Польскамоўнымі найчасцей былі Евангеллі, а з выданняў на старабеларускай мове можна назваць хіба толькі «Собраніе припадковъ краткое ...». Да гэтага можна яшчэ дадаць невялікія ўстаўкі-тлумачэнні па-старабеларуску ў віленскіх і супрасльскіх выданнях службоўнікаў. Наконт мовы пісаных кніг нічога пэўнага сказаць нельга. Хутчэй за ўсё гэта была царкоўнаславянская мова, магчыма, з невялікім працэнтам беларусізмаў. Варта адзначыць, што ў канцы XVIII ст. большую папулярнасць пачалі набываць кнігі на польскай і лацінскай мовах. Пры многіх цэрквах з'явіліся т. зв. «лацінскія» мшалы, якія пачалі выцясняць з ужытку царкоўнаславянскія службоўнікі.

Пры заснаванні новай царквы калятар павінен быў забяспечыць яе кнігамі. Так, у 1778 г. пры заснаванні царквы ў в. Лосінка Бельскага пав. землеўладальнікі Браніцкія закупілі 11 новых кніг львоўскага выдання [87, арк. 37 адв.]. У цэнтральнай і ўсходняй частцы беларускіх земляў забеспячэнне цэркваў кнігамі было горшым. Святару царквы ў м. Дудзічы Мінскага пав. 1783 г. Іосіфу Бараноўскаму Псалтыр падараваў заможны парафіянін [214, арк. 14]. Святар царквы Св. Мікалая ў г. Бабруйску (і адначасова бабруйскі дэкан) Сымон Барзакоўскі не меў дастаткова сродкаў, каб купіць асноўную літургічную кнігу – Службоўнік. Грошы на яе набыццё ахвяравала ўтрымліваемая пры царкоўным шпіталі «баба» Ганна Сямак. Дзеля святой справы яна адпісала храму ўсе свае зберажэнні. На купленым у 1777 г. новым Службоўніку пачаеўскага выдання айцец Сымон зрабіў ад імя дабрадзейкі памятны запіс: «*[...] Я, Ганна Сямакоўна, бабруйская мяшчанка, знаходзячыся ў шпіталі Бабруйскай царквы Святога Мікалая, ахвярую вялікі Службоўнік пачаеўскага выдання за мае ўласныя грошы купіць, Богу на гонар і хвалу ў Тройцы Святой адзінаму і за адпушчэнне грахоў маіх, коштам талераў бітых шэсць [...]*» [321]. Царкве ў в. Рута Навагрудскага пав., калятарам якой калісьці быў заснавальнік базыльянскага ордэна мітрапаліт

Іосіф Вельямін-Руцкі, Службоўнік кіеўскага друку прэзентаваў сам мітрапаліт Апанас Шаптыцкі [244, арк. 33].

Да кніг святары ставіліся з вялікім піетэтам. Заслугоўвае ўвагі думка Г. Шавельскага, што ўвядзенне ва ўніяцкія набажэнствы кніг друкарні маскоўскага Сінода ў 1834–1835 гг. выклікала ў святароў большы супраціў, чым само скасаванне уніі [332, с. 209]. Адраджэнне ўсходняй абраднасці (устаноўка іканастасаў, вынас бакавых алтароў і інш.) не выклікала таго супраціву, колькі пацягнула за сабой умяшальніцтва ў кананічныя тэксты. На думку многіх святароў, змены ў тэкстах літургій фактычна азначалі змену рэлігіі. Таму нават тая частка парохаў, якая ўсё ж вымушана была прыняць новую літаратуру ў карыстанне, заклейвала ў тэксце месцы, дзе ўзгадваўся Сінод і ўпісвала Папу Рымскага. Адзначым, што ўсё гэта тычылася толькі асноўнай літургічнай літаратуры – службоўнікаў. Як узгадвалася вышэй, іншыя выданні праваслаўных выдавецтваў, перш за ўсё Магілёўскага брацтва, свабодна выкарыстоўваліся ўніяцкай царквой.

4.3. Нагляд за могілкамі

Да непасрэдных абавязкаў пароха адносіўся нагляд за могілкамі. Могілкі на той час часцей за ўсё месціліся каля царквы, ці, дакладней, царква месцілася сярод могілак. На тагачасных чарцяжах і малюнках добра відаць, што будынак храма ўзвышаецца сярод магіл. Тып пахавання ў сценах храма, які французскія гісторыкі штодзённасці называюць *apud ecclesiam* («пры царкве», у будынку царквы) быў даволі распаўсюджаным у каталіцкіх краінах Заходняй Еўропы яшчэ з ранняга Сярэднявечча [59, с. 94]. Ва ўніяцкія цэрквы на беларуска-літоўскіх землях ён стаў пранікаць у канцы XVI ст., а з сярэдзіны XVII ст. зрабіўся масавым. Быць пахаваным у царкве было ганаровым правам толькі самых важных асоб у парафіі – найперш калятараў і святароў.

У м. Дудзічы Мінскага пав. у 1783 г. у будынку храма было аж тры склепы. Дзверы самага вялікага, зробленыя з дубу, выходзілі проста да галоўнага алтара. Там быў пахаваны фундатар царквы ваўкавыскі падчашы Казімір Заранка, а таксама яго дачка Аляксандра і ўнучка Эстэра [214, арк. 13]. Два меншыя склепы мелі прасцейшыя дзверы, якія выходзілі да бакавых алтароў. Хто быў пахаваны там – не пазначана. І царква, і склепы былі драўлянымі. Толькі непасрэдна над пахаваннямі дах быў накрыты бляхай, у адрозненне ад агульнага гонтавага. На пачатку XIX ст. склепы пабудавалі з

цэглы. У царкве в. Столін Пінскага пав. сямейны склеп фундатараў Каранецкіх таксама знаходзіўся ў алтары. Заснаваны ён быў на пераломе XVIII – XIX стст. і захаваўся да 80-х гадоў XIX ст. [288, с. 183]

Алтар як месца пахавання абраны невыпадкова. Паводле сведчання французскага даследчыка Філіпа Ар'еса [59, с. 100], менавіта алтар, дзе адбывалася Святая імша (у выпадку з уніяцкай царквой – літургія), з'яўляўся самым пажаданым і самым ганаровым месцам у храме. На другой пазіцыі ў спісе папулярнасці фігураваў абраз альбо статуя Багародзіцы.

Быць пахаванымі на прэстыжнай тэрыторыі імкнуліся не толькі фундатары, але і самі парохі. Вось характэрны для XVIII ст. запіс аб смерці ўніяцкага святара: «*Roku 1796 m[iesią]ca marca 3 dnia zszedł z tego swiatu Antoni Żukowski, paroch Msciżski, ciało ktorego pogrzebiono w tey że cerkwi parochialney przy wielkim ołtarzu blisko z prawey strony*»[7] [177, арк. 6]. Святар царквы в. Дземяховічы Рэчыцкага пав. Ігнат Шэнец, што памёр у красавіку 1792 г., таксама быў пахаваны ў будынку сваёй царквы, але перад алтаром Багародзіцы [241, арк. 14].

Другім паводле прэстыжнасці месцам апошняга прытулку быў цвінтар – тэрыторыя побач з царквой. Сярэдняя колькасць цвінтарных пахаванняў невядомая, але некаторае ўяўленне пра яе можна скласці на падставе ўскосных сведчанняў. У другой палове XVIII ст. царкоўнымі іерархамі была ўстаноўлена мінімальная плошча храмавага цвінтара на беларуска-літоўскіх землях – 24 квадратныя локці [214, арк. 6 адв.] (10,08 м^2). З пункту гледжання сённяшніх санітарных норм умовы недапушчальныя. Месца хапала толькі на пяць паўнавартасных магіл. Праз некаторы час святару даводзілася хаваць нябожчыкаў паверх ранейшых пахаванняў.

Існавалі і простыя, малапрэстыжныя, могілкі. На некаторых з іх знаходзіліся капліцы. Але траплялiся і такія, на якіх не было нават элементарнага абкопу і пра факт асвячэння якіх не было ніякіх узгадак.

На частцы беларускіх земляў, што адышла да Расійскай імперыі ў выніку першага падзелу Рэчы Паспалітай, з 1773 г. спецыяльным указам было забаронена хаваць нябожчыкаў у будынку храма [53, с. 373]. Але патрабаванні гэтага ўказа не выконваліся на належным узроўні, паколькі выпадкі хавання цел памерлых ва ўніяцкіх цэрквах сустракаліся і ў 90-х гг. XVIII ст. [177, арк. 6], і ў пачатку XIX ст.

---

[7] Году 1796 месяца сакавіка 3-га дня сышоў з гэтага свету святар Антон Жукоўскі, парох Мсціжскай царквы, цела якога пахавана ў той жа парафіяльнай царкве пры вялікім алтары, блізка, з правага боку. (польск.)

У канцы XVIII ст. да беларуска-літоўскіх земляў дайшлі адгалоскі руху за перанясенне могілак па-за межы населеных пунктаў, што пачаўся ў Францыі некалькімі дзесяцігоддзямі раней [59, с. 399]. Прычынай таму было развіццё медыцынскіх ведаў і змаганне з эпідэміямі. У 1792 г. парох царквы ў в. Міхалёва Рэчыцкага пав. Тэадор Сакульскі атрымаў распараджэнне: «*Уважліва выконваем вынас могілак з мястэчак, агавораны Камісіяй Паліцыі. У сувязі з гэтай пастановай няхай вялебны святар адміністратар дамовіцца з дваром з просьбай вызначэння месца за мястэчкам [...], а па атрыманні такой ласкі асвеціць месца, вызначанае на хаванне цел*» [239, арк. 3].

Працэс пераносу могілак ад царквы ішоў таксама і на той частцы беларуска-літоўскіх земляў, якая ў 1795–1815 гг. апынулася ў складзе Каралеўства Прусіі[8]. Як пра недапушчальную рэч гаворыцца ў візіце 1804 г. пра стан могілак пры царкве м. Новы Двор Дуброўскага дыстрыкта Каралеўства Прусіі (18 км ад г. Гродна): «*Пры царкве цвінтар, часткова каменем абмураваны, а далей плотам агароджаны, на якім дагэтуль целы памерлых хаваюць. Для далейшага пахавання памерлых вызначаны могілкі на фундушовым грунце, адлеглыя за шэсць сажняў ад царквы, абнесеныя каменным мурам, яшчэ не асвечаныя*» [95, арк. 54].

Належная ўвага стану царкоўных могілак і нагляду за імі ў цэрквах Кіеўска-Віленскай мітрапаліцкай епархіі (цэнтральная частка беларуска-літоўскіх земляў) пачынае звяртацца з сярэдзіны 80-х гг. XIX ст. [87; 88; 89; 184; 214; 274].

Святар клапаціўся і пра належную агароджу цвінтара і могілак. Калі не ставала сродкаў на ўсталяванне плоту, магілы неабходна было абкапаць. Трэба было сачыць, каб побач не было карчмы альбо шынка. Таксама загадвалася наглядаць, каб на тэрыторыі могілак (і адпаведна, царквы) не была праліта чалавечая кроў [214, арк. 6 адв.]. У такім выпадку могілкі лічыліся апаганенымі і падлягалі пераасвячэнню. Гучны скандал разгарнуўся ў 1830 г. вакол святара царквы в. Гаравец Барысаўскага пав. Рафала Рэцкага, які на свята Вялікадня да крыві збіў парафіяніна, так што кроў трапіла на могілкавую зямлю [255, арк. 7 адв.]

[8] Тут маецца на ўвазе т. зв. Аўгустоўскі край. Пяць уніяцкіх парафій гэтага края знаходзіліся на тэрыторыі сучаснай Рэспублікі Беларусь (мм. Галынка, Сапоцкін, вв. Баля, Лабна і Перстунь Гродзенскага раёна).

4.4. Рэгістрацыя забабонаў і цудаў

Пачынаючы з 80-х гг. XVIII ст. пад пільную ўвагу кіраўніцтва ўніяцкай царквы пачала трапляць наяўнасць перажыткаў язычніцкіх вераванняў у насельніцтва. Асабліва гэта тычылася паўднёвай часткі беларускіх земляў. На Палессі (Мазырскі, Пінскі і частка Рэчыцкага пав.) кепскі стан шляхоў зносін і частыя разлівы рэк спрыялі доўгаму захаванню народных вераванняў, сярод насельніцтва часта можна было сустрэць знахараў і варажбітак. Польскі даследчык штодзённасці XVIII ст. З. Куховіч адзначае, што ў сялян і жыхароў малых мястэчак бадай да сярэдзіны XIX ст. «*постаць і моц [хрысціянскага Бога] засланялі шматлікія дэманы, д'яблы, здані, якія былі больш блізкімі і зразумелымі іх ментальнасці*» [17, с. 232]. У візітах з'яўляецца асобны раздзел, прысвечаны праверцы ступені забабоннасці і прымхлівасці паствы. Кантроль за такой з'явай робіцца неад'емнай часткай працоўных абавязкаў пароха. Святарам загадвалася ўзмацніць пільнасць за бабкамі-павітухамі, якія не толькі не ўмелі перахрысціць нованароджанае дзіця, але і выкарыстоўвалі язычніцкія шэпты [214, арк. 9].

Вялікая ступень прымхлівасці і перажыткаў язычніцтва адзначалася візітатарамі ў 1791–1792 гг. у Глускім дэканаце [240; 241]. Асабліва высокія паказчыкі былі ў парафіях цэркваў у м. Глуск, вв. Астроўчычы, Касарычы, Падлужжа, Парэчча, Поблін, Славань Рэчыцкага і Навагрудскага пав. Візітатар Ісай Шулякевіч загадваў пароху в. Славань Яўмену Мігаю: «Камень у пушчы, якому сяляне чыняць заведзеныя Чортам паклоны і ахвяры, каб у балоце затапіў альбо ў зямлю закапаў так, каб не засталося знаку язычніцтва. І здзейсніць гэта на працягу месяца пад пагрозай адхілення ад пасады» [240, арк. 16 адв.].

Падобная карціна назіралася ў той час і ў суседнім Бабруйскім дэканаце. Пароху царквы в. Чэрнін Рэчыцкага пав. 1792 г. Паўлу Русіновічу загадвалася асабліва пільна вывучаць рэлігійную літаратуру, «*каб мог быць прыдатным да асветы вельмі цёмнага люду, які жыве ў Чэрнінскай парафіі, да выкаранення ў яго думках дзікіх язычніцкіх прымхаў, забабоннасці, якія цалкам апанавалі сэрца і думкі*» [210, арк. 6]. У парафіі царквы в. Каралеўская Слабада Рэчыцкага пав. 1792 г. адзначалася наяўнасць чараўніцтва [210, арк. 7 адв.]. Яшчэ адной прыкметай слабой пабожнасці мясцовага люду быў занятак сельскагаспадарчай працай у дні рэлігійных свят [210, арк. 21 адв.]. Паства нярэдка была абсалютна не адукавана

ў хрысціянскіх навуках. «*Экзамен з парафіянамі быў праведзены паводле інструкцыі, на якім высветлілася, што ані малітваў, ані катэхізісу не ведаюць, апрача забабонных малітвачак*» [214, арк. 54], – пісаў візітатар Блонскага дэканату пра парафіян в. Лапічы Мінскага пав. у 1783 г.

Цяжкасці ў змаганні з забабоннасцю насельніцтва палягалі ў тым, што варажбіты ў некаторых мясцовасцях выконвалі ролю лекараў, а іншага кшталту медыцынская дапамога для сялян была практычна недаступнай. Новапрызначаныя парохі царквы в. Жоўкіна Пінскага пав. 1819 г. Рыгор Васінскі і Рыгор Шамятыла вызначылі сярод сваіх парафіян двух ведзьмароў. Адзін з іх, 80-гадовы Агей Пачуйка, праславіўся тым, што спыняў полымя, абягаючы палаючыя ў пажары будынкі, другі, Грыц Лузька, – займаўся лячэннем. Пры дапытванні на споведзі аб вытоках сваіх незвычайных здольнасцей абодва прамаўчалі і перасталі прымаць прычасце [201, арк. 175 адв.].

Прывабнасць хрысціянства змяншала пастаянная барацьба паміж рознымі яго плынямі. Палессе ў плане распаўсюджання ўніяцтва з’яўлялася ўнікальным рэгіёнам. У той час, калі на астатніх беларуска-літоўскіх землях большасць праваслаўных цэркваў зрабіліся ўніяцкімі яшчэ ў канцы XVII ст., то на Палессі змаганне паміж двума ўсходнімі абрадамі скончылася толькі ў сярэдзіне XVIII ст., а на тэрыторыі Мазырскага пав. пераважная колькасць цэркваў стала ўніяцкай толькі ў 70-я гг. XVIII ст. [14, с. 45; 183]. З далучэннем цэнтральнай часткі беларускіх земляў да Расійскай імперыі ў 1793 г. змаганне паміж уніяцтвам і праваслаўем аднавілася. Вялікі працэнт цэркваў на Мазыршчыне і Піншчыне быў вернуты праваслаўным, але значная частка засталася ўніяцкімі. Новы ўсплёск супрацьстаяння ніяк не мог спрыяць павелічэнню прывабнасці хрысціянства. Таму ў насельніцтва па-ранейшаму карысталіся вялікім аўтарытэтам праваднікі старажытных народных вераванняў – шаптуны і варажбіты.

Прыстасаванне рэштак язычніцтва да хрысціянскага культу праявілася ў папулярнасці культу цудатворных абразоў. Шанаванне абразоў мае шмат сугучнага з эстэтыкай народных вераванняў. Паводле З. Куховіча, у часы позняга барока, калі ўсё было прасякнута духам тэатральнасці, паралельна з узмацненнем веры ў нячыстую сілу назіраўся масавы ўсплёск «цудаў», звязаных з хрысціянствам. У часе малітваў многім бачыліся душы памерлых блізкіх, фігуры Хрыста і Багародзіцы, у розных месцах цудоўным чынам з’яўляліся абразы [17, с. 238].

Абраз Багародзіцы з філіяльнай царквы ў в. Васькава Мазырскага пав. праславіўся вылячэннем слепаты, курчэння рук і ног, нарываў і язваў, каўтуна, запалення вачэй і нават дапамагаў абараняць быдла ад падзяжу. Яму прыпісваліся самыя неверагодныя цуды. Паводле сцвярджэння мясцовай шляхцянкі Марыяны Стахоўскай, яе дачка Ядвіга «*з вечара памерла, і цэлую ноч аж да самога ранку была нежывая, і цела яе ўжо астыла. Але яна* (пані Марыяна – Д.Л.) *успомніла пра абраз у Васькаўскім месцы* (капліца знаходзілася на востраве сярод балот – Д.Л.)*, і адразу ўпала са слязьмі на зямлю і абяцала абразу вялікія ахвяраванні. Пасля просьбы і прынясення абяцання яе дачка ажыла і адразу зрабілася здаровай*» [106, арк. 3 адв.]. Усяго на працягу 13 гадоў абраз дапамог 23 чалавекам, у тым ліку 10 дзецям.

Першы цуд быў зафіксаваны ў 1773 г. У лютым 1777 г. генеральны візітатар Ілля Бародзіч праверыў праўдзівасць усіх цудаў і пісьмова пацвердзіў за абразом статус цудатворнага [106, арк. 5 адв.]. Паломніцтва да Васькаўскай капліцы ахапіла тэрыторыю ўсяго Мазырскага пав. і нават частку суседняга з ім Рэчыцкага. Значэнне парафіі ў м. Скрыгалаў (да якой была прыпісана капліца) рэзка ўзрасло. Гэта вылілася ў тое, што з 1777 г. дэканамі двойчы рабіліся скрыгалаўскія парохі: у 1777–1786 гг. Нікіфар Навасялецкі і ў 1786–1795-х гг. Максім Загароўскі [183]. У 1795 г. скрыгалаўская парафія была пераведзена ў праваслаўе.

Максім Загароўскі падкрэсліваў важнасць цудатворнага абраза для змагання з забабоннасцю мясцовага насельніцтва. Калі ў 1787 г. абраз вылечыў ад паралюша парафіянку царквы ў в. Стрэльск Мазырскага пав. сялянку з в. Міцькі Марыну Пракопаву, М. Загароўскі занатаваў: «*Для свайго выратавання* (Пракопава – Д.Л.) *выклікала і лекараў, і дактароў, а потым з парады бязбожных людзей да знахароў і варажбітак у шэпты ўдалася некалькі альбо некалькі дзесяткаў разоў. І ні ад каго не толькі не мела дапамогі, але яшчэ горш хвароба штораз пашыралася і так аслабіла яе ўсю, што ўжо і мову заняло, і думала яна сабе: ужо трэба канчаткова паміраць*» [106, арк. 7 адв.].

Дзесяцігоддзем раней з’явіўся абраз Маці Божай Замілавання ў суседняй в. Ванюжычы Мазырскага пав. Яго ўзнікненне таксама было звязана са змаганнем з забабонамі. У канцы 60-х XVIII ст. абраз, прывязаны да доўгай палкі і выстаўлены на полі мясцовым парохам Антонам Яхімовічам, абараніў ад саранчы панскае і сялянскае збожжа, чаго не маглі зрабіць мясцовыя чараўнікі [183, арк. 67 адв.]. У далейшым

абраз здзейсніў 7 цудаў, прычым 3 з іх над старой калятаркай Даротай Бяніцкай і 4 – над іншымі людзьмі, але калі за іх прасіла пані Бяніцкая [183, арк. 67–68 адв.].

У часы панавання атэізму беларускія навукоўцы і публіцысты не аднойчы высмейвалі цуды як справу рук саміх святароў у змаганні за паству [71, с. 14]. Часцей за ўсё падставай для такіх сцверджанняў з'яўляліся грашовыя прыбыткі ад паломніцтваў. Але эканамічныя выгоды ні ў якім разе не былі самамэтай і ўяўлялі сабой усё ж другасны плён феномена цудатворных абразоў.

Каб пазбегнуць фальшавання і фабрыкацыі цудоўных з'яў, быў выпрацаваны механізм іх пацвярджэння. Першай інстанцыяй, да якой звярталіся асобы, што сутыкнуліся з «праявай», быў парох. «*Я быў пакліканы яснавяльможнымі маршалкамі да высвятлення гэтых [цудоўных] рэчаў, якія і даследаваў з вялікай цікавасцю, ці не знойдзецца ў гэтым якога махлярства*» [169, арк. 4], – пісаў у 1815 г. святар в. Савічы Слуцкага пав. Міхал Савіч. Але парохі былі неаб'ектыўнымі і вельмі зацікаўленымі ў з'яўленні на тэрыторыі сваёй парафіі дадатковага месца пакланення. Некаторыя нават самі з'яўляліся сведкамі (калі не сказаць – стваральнікамі) першага цуда. Напрыклад, святар м. Петрыкаў Антон Яхімовіч сярод ночы пачуў голас Багародзіцы з абраза: «*Уставай, ксёнжа. Час на імшу*» [183, арк. 67 адв.]. На другім этапе цуд павінен быў пацвердзіць дэкан. «*Гэта ўрачыстасць найперш патрабуе прысутнасці асобы Вашай як першага іерарха ў дэканаце. Таму [...] найпакорліва прашу вяльможнага вялебнай міласці пана дабрадзея, каб не палічыў за клопат як мага хутчэй прыбыць у Савічы і высветліць праўды*» [169, арк. 4 адв.], – пісаў дэкану згаданы вышэй Міхал Савіч. Але і дэканы, як правіла, жадалі падтрымаць у насельніцтве ўсплёск пабожнасці, звязаны з цудоўнымі з'явамі. Слуцкі дэкан адпісаў на просьбу М. Савіча: «*Цуд сам сябе пацвярджае цудоўнымі справамі*» [169, арк. 4 адв.] Калі ў 1801 г. цудамі пачала славіцца фігура Хрыста ў царкве в. Цвеціна Дзісенскага пав., дэкан Цімох Паўлоўскі ўсе праявы зацвердзіў, але пароха Іосіфа Скірцэвіча прызнаў не вартым такога святога месца і адхіліў ад пасады [162, арк. 82].

Дзеля канчатковага афармлення абраза ў статусе цудатворнага была неабходна пісьмовая легенда – храналогія і падрабязнае апісанне ўсіх цудаў, здзейсненых абразом, з пералічэннем паходжання і ўзросту асоб, што перажылі незвычайныя праявы. Толькі спецыяльная кніга, якая ўключала цудоўны летапіс абраза

за некалькі гадоў, зацверджаная подпісам і пячаткай епіскапа альбо яго прадстаўніка – генеральнага візітатара – замацоўвала за абразом вызначэнне цудатворнага (гл. Дадатак 13).

У студзені 1770 г. Ванюжыцкі абраз Багародзіцы быў пісьмова зацверджаны ў якасці цудатворнага [183, арк. 68]. Розгалас аб гэтай падзеі адразу ж разышоўся па ўсім Мазырскім павеце. Мноства людзей, і асабліва мясцовы парох Антон Заварскі па начах пачалі бачыць «*царкву ў ілюмінацыі, як бы ў агні настолькі моцным, што людзі збягаліся ратаваць, думаючы, што гарыць*» [183, арк. 68]. Менавіта ў разгар паломніцтва ў в. Ванюжычы з'яўляецца цудатворны абраз у в. Васькава.

Час і месца з'яўлення цудатворных абразоў цесна спалучаецца з традыцыйнымі вераваннямі. Так, у 1815 г. побач з в. Савічы Слуцкага пав. цудатворны абраз быў знойдзены ў дзень Святога Яна (Купалле) на кургане [169, арк. 4]. Перад гэтым, у Купальскую ноч на гэтым жа кургане сялянам (якія, відавочна, палілі тут вогнішча) з'явілася Багародзіца і падрабязна распавяла, дзе і калі трэба шукаць абраз.

Насельніцтва прагнула дакрануцца да святыні не толькі пры дапамозе ахвяраванняў і малітваў. Каштоўныя ахвяраванні прыцягвалі і злодзеяў. Капліцы, у якіх захоўваліся цудатворныя абразы, звычайна знаходзіліся ў глухіх вёсках, наводшыбе ад шляхоў зносін. Яны, як правіла, не ахоўваліся. Так, у 1776 г. каплічка в. Шчытна Слонімскага пав. была абрабавана цыганамі, якія скралі з абраза Багародзіцы ўсю *ватыву*: сямнаццаць срэбных таблічак і безліч караляў [89, арк. 81]. У царкве в. Лабачэва Брэсцкага пав. частай з'явай былі крадзяжы царкоўнага начыння «*начнымі злодзеямі*», якія «*засведчылі немалыя здольнасці, павыносіўшы святыя рэчы*» [110, арк. 215]. У 1726 г. візітатар раіў святару Стэфану Піроцкаму, каб той ніколі не пакідаў у царкве срэбных рэчаў і літургічнага адзення без варты, забіраў іх з сабой у плябанію, альбо «сакрэтна прыкрываў» [110, арк. 215]. Страты ад злодзеяў каштавалі святару вялікіх выдаткаў – скрадзеныя ў айца Стэфана срэбныя пацір і дыскас ацэньваліся ў 15 бітых талераў. Гэтыя крадзяжы наносілі шкоду і іміджу царкоўнай іерархіі – царква ў в. Лабачэва адносілася да юрысдыкцыі Брэсцкага капітула, а сам С. Піроцкі з'яўляўся адным з яго членаў.

Думаецца, мае рацыю даследчык З. Куховіч, калі сцвярджае, што менавіта крадзяжы каштоўных рэчаў з храмаў, якія былі частай з'явай да канца XVIII ст., сведчылі аб неглыбокім пранікненні хрысціянскіх ідэй сярод шырокіх колаў насельніцтва. Лічылася, што

святая рэч будзе служыць любому гаспадару, незалежна ад спосабу яе атрымання. Сялянкі не хаваючыся насілі каралі і пярсцёнкі, скрадзеныя з ватывы на цудатворных абразах [17, арк. 233].

Цуды і розгалас ад іх выкарыстоўваліся святарамі ў ідэалагічных і палітычных мэтах. У час падрыхтоўкі да скасавання уніі адбылося незвычайнае здарэнне. Улетку 1838 г. побач з уніяцкай царквой каля г. Віцебска быў адшуканы цудатворны камень. Па наваколлі разышліся чуткі, што ў г. Віцебску на камені некаторым людзям з'явіўся блажэнны Іясафат Кунцэвіч, які заклікаў народ змагацца за унію [332, с. 253].

4.5. Вобраз святара

Паводле Д. Жулі, вялікая ўвага вобразу святара з боку царкоўнага кіраўніцтва пачала надавацца ўжо з канца XVII ст. [9, с. 385]. Асноўнай рысай новага тыпу пастыра, што склаўся ў выніку змагання з Рэфармацыяй, стала сціпласць – ён быў заснаваны на максімальнай адмежаванасці ад спакусаў гэтага свету. Добры святар павінен быў адпавядаць цэламу шэрагу патрабаванняў: мець ахайны знешні выгляд, умець весці размову, прыгожа пісаць, быць інтэлектуальна развітым, мець бездакорную рэпутацыю. У выпадку з уніяцкімі святарамі, вялікае значэнне мелі і ўнутрысямейныя адносіны – рэпутацыя жонкі і дзяцей прамым чынам адбівалася на святарскім іміджы. Пад іміджам у дадзеным выпадку разумеецца сукупнасць усіх учынкаў, асаблівасцей паводзін, звычаяў асобы, якія фарміравалі стаўленне да яе з боку кіраўніцтва і падначаленых. Каб стварыць сабе станоўчы імідж, неабходна было максімальна адпавядаць уяўленням пра святарскую дабрадзейнасць, пра вобраз добрага святара, які склаўся ў насельніцтва за працяглы тэрмін.

Святар павінен быў з'яўляцца для сваіх парафіян прыкладам ва ўсіх адносінах. Найперш гэта тычылася знешняга выгляду. Дагледжаны, ахайны і самавіты святар – твар усёй парафіі. Не дапускалася, каб святаром быў чалавек з заўважнымі фізічнымі недахопамі. «*Абы не мел носа урезаного, абы мел око левое, бо хоць правого не будет мети, может быти капланом. Абы не мел проказы, поветра, шаленства и лихой хоробы, названой кадук* (эпілепсія – Д.Л.). *Абы не был гермафродит, то есть человек, который образ есть мущизною и невестою*» [123, с. 54 адв.]. Наяўнасць нервовых і псіхічных захворванняў правяралася падрабязным апытаннем сведак. Калі ж недапушчальныя фізічныя недахопы меў святарскі сын, якому

паводле звычая трэба было браць у спадчыну бацькаву пасаду – даводзілася шукаць іншыя варыянты. Так, глуханямы сын святара царквы ў в. Даўгінава Ігуменскага пав. 1836 г. Аляксандр Шафаловіч займаўся жывапісам і пісаў абразы [261, арк. 8–9 адв.].

Цікава, што пры складанні характарыстыкі святара інфармацыя пра захворванні альбо фізічныя недахопы заносілася ў графу «звычаі». Так, у звычаях святара царквы ў м. Мыто Лідскага пав. 1800 г. Тамаша Славуты было занатавана, што яго варта часова адхіліць ад богаслужэнняў з-за «дэфекту калтуна», на які захварэў айцец Тамаш [102, арк. 569]. Святар царквы ў м. Орля Лідскага пав. 1792 г. Войцех Маршынскі займеў нервовае захворванне пасля таго, як цудам выратаваўся пасля пажару, у якім загінулі ўсе царкоўныя будынкі [187, арк. 8 адв.]. Парох царквы ў м. Горваль Рэчыцкага пав. 1784 г. і адначасова глускі дэкан Андрэй Івашкевіч быў прызнаны недзеяздольным пасля таго, як яго разбіў паралюш [184, арк. 214 адв.]. Парох царквы ў м. Гарадок Навагрудскага пав. 1784 г. Міхал Цішкоўскі, што перажыў пажар, страціў і здароўе, і вопратку. «*Не мае нават вопраткі, што адпавядае святарскаму стану, знаходзіцца ў найбяднейшым становішчы. Як раней, так і дагэтуль трымаецца цвярозасці, [але] часам пакутуе ад памяшання думак*» [184, арк. 68].

Святар павінен быў добра апранацца. «*Абы одежды своя иерейския долгии, чорныи, а не бленкитныи, и пристоиныи мел, абы корону на главе носил*» [123, с. 57–57 адв.]. На практыцы гэта часта парушалася. Доўгія святарскія рызы былі нязручнымі ў штодзённым карыстанні і па магчымасці святары апраналі больш функцыянальную вопратку. У 1783 г. генеральны візітатар Блонскага і Пухавіцкага дэканатаў Францішак Будай заўважыў, што вопраткай сваёй святары нічым не вылучаюцца з сялянскай масы. І першым пунктам адмысловага загаду адзначыў: «*Каб вялебныя святары не ў сярмягах і кажухах хадзілі, а ў прыстойных сукнях з чорнымі каўнерыкамі*» [214, арк. 71 адв.]. З сярэдзіны XVIII ст. паводле загаду полацкага архіепіскапа Фларыяна Грабніцкага ўніяцкія святары замест вопраткі «грэцкага» ўзору пачалі насіць вопратку, прынятую ў каталіцкай царкве [305, с. 356]. Багатая шляхта з пагардай ставілася да знешняга выгляду ўніяцкіх святароў. 17-гадовага Адама Мішуна, які, будучы каталіком, хацеў уступіць у базыльянскі ордэн, маці папярэджвала: «*Адаська, што з табой будзе? Ты ж станеш русінам і будзеш насіць, як селянін, сярмягу!*» [53, с. 376] Калі так гаварылі пра манахаў-базыльян, што ўжо казаць аб звычайных парафіяльных святарах.

Экстраардынарны выпадак адбыўся ў 1792 г. у м. Ціхінічы Рэчыцкага пав. Парафіяне мясцовай царквы заўважылі, як па вуліцы мястэчка прабег абсалютна голы чалавек. У асобе парушальніка маралі насельніцтва пазнала свайго пароха Яна Гласку. Высветлілася, што святарскую вопратку скраў злодзей у той час, калі айцец Ян купаўся ў бліжэйшай рэчцы. На абвінавачанні ў недапушчальнасці такога кшталту паводзін святар адказаў так: «*[…] голым бегаў, але недобраахвотна, а выключна з неабходнасці, бо вопратка была пазабіраная. Ды і тое, бег не вуліцай, а прыватнай сцежкай*» [239, арк. 10 адв.]. У тыя часы сярод шляхты было прынята нават у час купання прыкрываць цела вопраткай [26, с. 200]. Спецыяльная камісія прызнала неабходным адхіліць Я. Гласку ад ціхініцкай парафіі.

Традыцыйна святары ўсходняга абраду насілі доўгія валасы і барады. Але ў сярэдзіне асветніцкага XVIII ст. такі стыль ужо ўспрымаўся як прыкмета кепскага густу і адсталасці. Уніяцкія святары паступова пачалі пераймаць знешні выгляд сваіх каталіцкіх калег: пастрыжаныя валасы і паголеная барада. Паводле сведчання ігумена Шклоўскага праваслаўнага манастыра Арэста Косткі, уніяцкія святары Полацкай архіепархіі пачалі галіць бароды і выстрыгаць танзуркі з 1747 г.: «*С 1595 года от начала унии в Белоруссии до 1747 года, чрез 152 года, униатские все священники были с бородами, как и православные, но в 1747 году в феврале месяце оффициал Лисянский во всей Белоруссии всем униатским попам бороды выбрить и на головах плеши выголить приказал по обыкновению римскому*» [47, с. LXVII]. Да пачатку XIX ст. такая практыка стала нормай. Апошнім з уніяцкіх мітрапалітаў, хто насіў бараду, быў Фларыян Грабніцкі († 1762). Прыблізна аб гэтым жа перыядзе піша і Е. Кітовіч: «*Ад сярэдніх гадоў панавання гэтага караля* (Аўгуста III, гаворка ідзе аб канцы 40-х – пачатку 50-х гг. XVIII ст. – Д.Л.) *рускія епіскапы пачалі галіць бароды, а да канца яго панавання* (пачатак 60-х гг. XVIII ст. – Д.Л.) *усе, як базыльяне, так і епіскапы, пагалілі бароды і толькі тым з вонкавай постаці адрозніваліся ад схізматыкаў* (праваслаўных – Д.Л.) *што гэтыя, як епіскапы, так манахі і папы, гэта значыць свецкія святары, носяць бароды. Святары ж свецкія рускага ўніяцкага абраду адныя носяць бароды, другія яе голяць*» [13, s. 99].

Былога ўніяцкага святара царквы в. Данілевічы Пінскага пав. Рыгора Сулкоўскага, які ў 70-я гг. XVIII ст. перайшоў у праваслаўе, судзілі кансісторскім судом як вераадступніка – «апастата». 24 лютага 1787 г. ён быў асуджаны да пакарання 100 ударамі розгаў. Асобна

візітатар адзначыў: «*Паколькі ўся ягоная постаць праз запушчэнне галавы і барады ператварылася ў дызуніта* (праваслаўнага – Д.Л.), *загадваем пагаліць яго ўсяго як належыць паводле звычаю ўніятаў*» [183, арк. 276].

Нездарма вяртанне Полацкіх архіепіскапаў Іраклія Лісоўскага і Яна Красоўскага да традыцый усходняй царквы ўспрымалася многімі як здрада уніі. Некаторыя даследчыкі бачылі ў гэтым несумненныя сімпатыі да праваслаўя і нават жаданне зліцця праваслаўнай і ўніяцкай цэркваў [20; 66; 128]. У часе падрыхтоўкі да скасавання уніі (30-я гг. XIX ст.) большасць уніяцкіх святароў успрымала нашэнне барады як адно з самых страшных наступстваў прыняцця праваслаўя. Нават кіраўнік уз'яднальнага працэсу Іосіф Сямашка не адразу адважыўся адпусціць бараду і першапачаткова насіў т. зв. «эспаньёлку» [114, с. 47]. Да таго ж, І. Сямашка з'яўляўся на людзях ва ўборы каталіцкага епіскапа і пасля далучэння ўніяцкай царквы да праваслаўнай, у 1840 г. [332, с. 163]. Уніяцкім святарам было дазволена некаторы час галіць бароды і пасля скасавання уніі. Пра тое, як у пачатку XIX ст. прадстаўнікамі беларуска-літоўскага грамадства ўспрымаўся знешні выгляд святара «грэцкага абраду», гаворыць наступны цікавы факт. Святароў з барадамі і доўгай чорнай вопраткай насельніцтва называла markознымі абражальнымі мянушкамі – «*кацапом, русалкой волосатой*» [332, с. 85]. Будучы полацкі архіепіскап В. Лужынскі пісаў, што землеўласнікі, якія баяліся адкрыта выказваць негатыўнае стаўленне да «барадатых» святароў, загадвалі выстаўляць на сваіх палях пудзілы ў вопратцы «грэцкага абраду» і з прымацаваным да галавы кавалкам паклі [332, с. 85]. Паказальныя словы пароха адной з цэркваў Беларускай епархіі Аўгусціновіча наконт стаўлення да захадаў І. Сямашкі па аднаўленні ўсходніх традыцый ва ўніяцкай царкве: «*За что же они нас гонят? Неужели хотят только бороды и рясы? Что другим – то и мне, но сам не решусь*» [114, с. 49].

Важнай рысай у партрэце добрага святара было яго ўменне прыгожа размаўляць. Жыхар в. Лактышы Слуцкага пав. Міхал Руднікоўскі так апісваў паводзіны святарскага сына Тэадора Лазоўскага: «*Размова яго заўсёды прыгожая, і як шляхетнаму панічу належыць ён меў адносіны і абыходжанне з кожным*» [168, арк. 8]. Святар павінен быў умець знаходзіць агульную мову не толькі з роўнымі па паходжанні, але і з простым людам. Складаныя біблейскія ісціны трэба было данесці да свядомасці малаадукаваных сялян і мяшчан.

Для гэтага існавалі друкаваныя дапаможнікі. Але такія кнігі сярод святароў мелі адзінкі. Таму высока цанілася ўменне святара ажыўляць казанне прыкладамі з жыцця. Ухвальна адзываліся візітатары аб камунікатыўных якасцях пароха м. Лошніца Аршанскага пав. (1754 г.) Яна Лазарэвіча, які меў «*розум і памяць на жарты і на байкі*» [275, арк. 21 адв.]. Але тут варта было ведаць меру і не ўпадаць у іншую крайнасць. Святар царквы ў м. Жодзіна Барысаўскага пав. (1835 г.) Стэфан Мажэйка меў празмерную схільнасць да ўжывання простай мовы. У прыватнасці, ён лаяўся ў час правядзення набажэнстваў, калі яму не падабаліся паводзіны вернікаў [256, арк. 6–8].

Вялікае значэнне мела для святара і валоданне мовамі. Паказчыкам добрай адукаванасці лічылася веданне лацінскай мовы. Нагадаем, што ў XVIII – пачатку XIX стст. асноўным адрозненнем уніяцкага справаводства ад каталіцкага было ўжыванне польскай мовы замест лацінскай. Яшчэ на 17-й кангрэгацыі базыльянскага ордэна ў г. Вільні ў 1667 г. была прынята пастанова аб забароне выкарыстання лацінскай мовы ў ліставанні [54, с. 101]. Але асабліва дбайныя парохі намагаліся быць не горшымі за сваіх калег-каталікоў. Напрыклад, пратакол візітацыі цэркваў Барысаўскага дэканата за 1754 г. [275], які фармальна складзены па-польску, на самай справе ўтрымлівае звыш 60 % лацінскай лексікі. Гэта цікава тым, што складальнікам з'яўляўся не манах-базыльянін, а парох Амяльян Багданоўскі. Сам А. Багданоўскі лічыў веданне і частае ўжыванне лаціны несумненным плюсам для «рускага» святара. Пра гэта сведчыць яго наступны запіс. Пры ацэнцы вартасцей пароха в. Рагатка Аршанскага пав. Васіля Вайлевіча ён на лацінска-польскай мяшанцы адзначыў: «*Examinatus apparuitt in omni Latini, za co mu podziękowałem*»[9]. Затое моцна не спадабаўся візітатару парох в. Сморкі Аршанскага пав. Ян Багданоўскі. Да яго звярталіся адразу на лаціне, пасля па-польску, а ён на ўсе пытанні «*грубымі словамі адказваў, як просты селянін*» [275, арк. 14 адв.], г. зн. па-беларуску.

Цікава прасачыць моўныя змены на прыкладзе метрычных кніг царквы ў м. Узда Мінскага пав. Парох Іосіф Ральцэвіч у 1716 г. аздобіў пачатак метрыкі аб шлюбаваных па-старабеларуску нейкім падабенствам вязі: «*Метрика шлюбовъ парохіі Оузденскои. Починаетсѧ ѡт рокꙋ ҂аѱѕі [1716] м[ѣся]ца іюнѧ г҃ [3]. Іѡсиф Ралцевичъ, презвитеръ*

[9] Экзаменаваны адказваў цалкам па-лацінску, за што я яму выказаў падзяку (скажон. лац. і польск.)

Оузденски» [218, арк. 20]. Але па-старабеларуску ў метрыцы маюцца толькі тры запісы: за 1716, 1717 і 1718 гг. Прычым запісы за першыя дзесяцігоддзі зроблены бегла, скорапісам, што сведчыць пра наяўнасць у айца Іосіфа навыкаў кірылічнага пісьма. Пазнейшыя запісы зробленыя паўуставам, прасцей кажучы, «друкаванымі» літарамі, такімі, якія святар бачыў штодня ў літургічных кнігах і, відавочна, якімі акрамя метрык і сінодзіка нідзе не пісаў. Подпісы айцец Іосіф ставіў па-польску: «*x[iądz] J[ózef] Ralcewicz*». Астатнія запісы аб шлюбах за 1719–1738 гг. і ўсе запісы аб нараджэннях за 1724–1741 гг. складзеныя па-польску. Кірылічная графіка захавалася даўжэй у памінальным сінодзіку гэтай жа царквы. Ён быў распачаты тым жа І. Ральцэвічам у 1716 г., а скончаны ў 1755 г. Запісы за 1716–1740 гг. складзены на сумесі царкоўнаславянскай і старабеларускай. Пачынаючы з 1751 г. наступнік І. Ральцэвіча ўсе запісы заносіў па-польску. Цікава, што ў 1751 г. яшчэ былі спробы прытрымлівацца кірылічнай графікі. Але ў пісьмо новага пароха міжволі ўпісваліся лацінскія літары. Вось як выглядае адзін з запісаў таго часу: «*Поміѧні Гospody дишꙋ раba своiego Стехана*» [218, арк. 53 адв.]

Хаця ў сярэдзіне XVIII ст. польская мова ўсё больш уваходзіла ў штодзённае жыццё ўніяцкай царквы, неабходным атрыбутам святара-ўніята па-ранейшаму заставалася валоданне царкоўнаславянскай і старабеларускай мовамі. Веданне царкоўнаславяншчыны, зрэшты, зводзілася да простага ўмення чытаць кірылічныя літары. Святар царквы м. Шацк Мінскага пав. 1741 г. і блонскі дэкан Марцін Вербіловіч рэкамендаваў свайго знаёмага, які не належаў да святарскага роду і не атрымліваў спецыяльнай адукацыі, на пасаду святара. Асабліва падкрэслівалася, што той «здольны да духоўнага сану і добра адукаваны ў русчызне» [51, с. 190]. У сярэдзіне XVIII ст. часцей можна было сустрэць пароха, які з дзвюх моваў, царкоўнаславянскай і лацінскай, ведаў толькі першую. У канцы ж стагоддзя пачалі трапляцца такія, якія ведалі ўжо толькі лацінскую. Так, парох царквы в. Міратычы Навагрудскага пав. Фларыян Пятровіч, які быў высвечаны ў сан у 1785 г., ужо праз восем гадоў быў прызначаны на пасаду інстыгатара. Усе свае абавязкі ён выконваў добра, толькі ў «рускіх навуках» разбіраўся слаба [191, арк. 36]. Як паказваюць ведамасці аб адукацыі святароў, якія складаліся ў канцы XVIII ст. [268; 269], царкоўнаславянскую мову ведала большасць парохаў. Гэта не адразу можна зразумець, бо ў графе «мовы, якімі валодаеце», у большасці выпадкаў стаялі «польская і руская». Але найбольш

адукаваныя святары да гэтых дзвюх моваў дадавалі яшчэ і трэцюю – «расійскую». Тады робіцца зразумелым, што пад «рускай» мелася на ўвазе царкоўнаславянская (а, магчыма, і старабеларуская). Цікава, што ў час навучання будучых святароў у духоўных вучэльнях і семінарыях у 20-х – 30-х гг. XIX ст. найгорш за ўсё давалася вывучэнне расійскай мовы. У вялікай часткі вучняў, асабліва ў першыя гады навучання, па расійскай мове стаялі адзнакі «мала» [266, арк. 12–13].

У канцы XVIII ст. адчуваўся адыход некаторых уніяцкіх святароў ад «русчызны». Візітатар Цырынскага дэканату базыльянін Ісай Шулякевіч хваліў пароха м. Ведзьма (Станіслававa) Навагрудскага пав. 1793 г. Яна Шарапу: «*Паколькі гэты святар адміністратар дастаткова ведае рускі статут, што сярод нашых святароў ёсць рэдкай з'явай, варта, каб ён у часе сабарыкаў і дэканскіх, і экзаменатарскіх, святароў, што не ведаюць статута (якіх вельмі шмат ёсць), вучыў, а як дэканацкі інстыгатар пра тых, хто не хоча вучыцца, даносіў кіраўніцтву*» [191, арк. 72 адв.]

Г. Шавельскі сцвярджаў, што ўніяцкія святары XVIII ст. паўсюль карысталіся польскай мовай, бо паміж сабой размаўлялі па-польску і па-польску ж пісаліся лісты [332, с. 32]. Але Г. Шавельскі не бярэ ў разлік, што ліставанне і кантакты з калегамі займалі невялікую частку часу святара (выключэнне могуць скласці хіба жыхары буйных гарадоў). Выхоўваліся і працавалі святары сярод сялян, мяшчан дробных мястэчак і шарачковай шляхты – носьбітаў беларускай мовы (падчас проста падфарбаванай польскай лексікай). З імі, у асноўным, і даводзілася кантактаваць. Мова ж польскамоўных святарскіх лістоў таксама ўтрымлівала безліч беларусізмаў. Больш за тое, ва ўніяцкіх кансісторскіх архівах былі адшуканы некалькі дакументаў цалкам складзеных на беларускай мове (падрабязней гл. наш артыкул [1-А]). Полацкая духоўная кансісторыя спрабавала пашырыць ужыванне народнай гаворкі ў казаннях. 4 жніўня 1830 г. быў выдадзены спецыяльны ўказ, дзе падкрэслівалася, што «*в проповедях и в обучении закону Божию духовенство долженствует применяться к наречию, коим говорят местные жители, прихожане церкви*» [245, арк. 1–1 адв.] Вядома, напрыклад, што ў 1833 г. у казаннях выкарыстоўваў беларускую мову парох царквы в. Юравічы Полацкага пав. Сымон Златкоўскі [332, с. 104]. Але гэтым пачынаннем не давялося рэалізавацца. Пасля задушэння паўстання 1830–1831 гг. быў узяты курс на русіфікацыю ўніяцкай царквы.

У 30-х гг. XIX ст. ва ўніяцкім справаводстве пашыралася ўжыванне расійскай мовы. Пераход да кірылічнай графікі ў некаторых выпадках яскрава падкрэсліў слабое веданне парохамі літаратурнай расійскай мовы, вялікі дамешак паланізмаў, а таксама асаблівасцей, характэрных для беларускай арфаграфіі. Як прыклад прывядзём урывак з метрычнай кнігі народжаных царквы м. Гайна Барысаўскага пав. 1838 г.: «*Еквилина, цурка з деревни Ейнарович Васила и Маряны Черепанов, законно венчаных, прыхожан Гаенской церкви, коей воспрыемниками были Паулюк Маучан з Анную Давидовичовою обое з Зверынич*» [223, арк. 11]. Заўважна ўжыванне некаторых польскіх лексем (цурка – дачка), беларускага зацвярдзелага «р», прыназоўніка «з» замест «с». Найбольш яскравыя беларусізмы праяўляюцца ў напісанні ўласных імён. Акрамя гэтага варта адзначыць адсутнасць у тэксце цвёрдых знакаў на канцы словаў, што сканчаюцца на зычную літару.

У цэлым не адпавядае сапраўднасці ні адна з дзвюх выказаных папярэднімі даследчыкамі думак наконт мовы штодзённага ўжытку ўніяцкага святара. Дарэвалюцыйныя расійскія даследчыкі [66; 69; 115; 128; 331; 332] сцвярджалі, што ў штодзённым жыцці ўніяцкія святары спрэс карысталіся польскай мовай. Але гэта можа быць прыменена толькі ў адносінах да XIX ст. І тое, як сведчыць святарская прыватная і афіцыйная перапіска, гэта была не літаратурная польская мова, а яе мясцовы дыялект з вялікім працэнтам беларусізмаў. Некаторыя гісторыкі, напрыклад, Г. Шавельскі, пярэчаць самі сабе, калі сцвярджаюць, што са сваімі парафіянамі святары размаўлялі на народнай гаворцы. Паўстае заканамернае пытанне: што называць мовай штодзённага ўжытку – мову даволі нерэгулярнай перапіскі альбо мову кожнадзённых кантактаў са сваёй паствай? Сучасныя гісторыкі ўніяцкай царквы, асабліва С. Марозава [147; 151; 152], схільныя надаваць уніяцкай царкве ролю захавальніцы народнай гаворкі. Гэтае сцвярджэнне таксама толькі часткова адпавядае сапраўднасці. Практычна ўсё справаводства ўніяцкай царквы да 20-х гг. XIX ст. вялося на польскай мове: метрычныя кнігі, гаспадарчыя дзённікі, пратаколы візітацый, афіцыйная перапіска і інш. У набажэнствах і некаторых афіцыйных дакументах (прысяга епіскапаў, стаўленыя граматы святароў) выкарыстоўвалася царкоўнаславянская. Прычым у канцы XVIII ст. часта можна сустрэць дакументы, запісаныя царкоўнаславянскай мовай на лацінцы – кірыліца рабілася для ўніяцкіх святароў чужой. Намі быў адшуканы толькі адзіны прыклад выкарыстання беларускай мовы (лацінскай графікай) у афіцыйным справаводстве ўніяцкай царквы [1-А].

На нашу думку, мова штодзённага ўжытку ўніяцкага святара была цесна звязана з узроўнем яго адукацыі. Нізкі ўзровень адукацыі ўніяцкага святара ў XVIII ст. (асабліва з вясковай мясцовасці), адсутнасць у яго магчымасці вучыцца ў калегіумах, семінарыях, кляштарных школах – асяродках выкарыстання польскай і лацінскай моваў – прыводзілі да вымушанага выкарыстання мясцовай гаворкі нават у час афіцыйных мерапрыемстваў: дэканскіх саборыкаў альбо візітатарскіх экзаменаў. Тут нельга гаварыць пра свядомую і скаардынаваную палітыку ўніяцкай царкоўнай іерархіі ў адносінах да простанароднай мовы. З павышэннем узроўню адукацыі парафіяльнага святарства ў пачатку XIX ст. сферу штодзённага ўжытку амаль цалкам займае польская мова. Яе шырокае выкарыстанне святарамі, як сцвярджалі былыя ўніяцкія іерархі І. Сямашка і М. Галубовіч [115; 339], на многія гады перажыло унію на беларуска-літоўскіх землях – яшчэ ў 60-х гг. XIX ст. праваслаўныя святары беларуска-літоўскіх губерняў (з ліку далучаных уніятаў) пераважна размаўлялі на польскай мове.

З візітаў уніяцкіх цэркваў можна прасачыць, якія бакі святарскага аблічча найбольш хвалявалі ўніяцкае кіраўніцтва ў розныя гады. Калі з візітаў выбраць найбольш тыповыя выказванні парафіян і візітатараў наконт якасцей парафіяльных святароў, з вялікай перавагай будуць дамінаваць негатыўныя эпітэты (Гл. Табліцу 4.5.1).

Табліца 4.5.1 – Найбольш тыповыя характарыстыкі «добрага» і «кепскага» святара на падставе інфармацыі з візітаў XVIII – пачатку XIX стст. [87; 187; 199; 214; 238; 244].

«Добры» святар	**«Кепскі» святар**
wszyscy go chwalili – усе яго хвалілі	uporny – упарты
staranny – старанны	krnąbrny – непаслухмяны
trzezwy – цвярозы, разважлівы	niedbały – нядбайны
pobożny – пабожны	małoletnim benedykuje – вянчае непаўнагадовых
czuły – чулы	do chorych niedojezdza – не даязджае да хворых

«Добры» святар	«Кепскі» святар
pilny – пільны	pacierzy i katachizmu nienaucza – не вучыць малітвам і катэхізісу
przytomny – вынаходлівы	idiota – ідыёт
wstrzemięźliwy – стрыманы	nic nie umie – нічога не ўмее
uczony – вучоны	pijanstwem częstym bawie się – бавіцца частым п’янствам
godny – варты, прыдатны	nierządne kobiety utrzymuje – утрымлівае непрыстойных жанчын
stał się uczęstnikiem restauracyą cerkwi – прымаў удзел у адбудове царквы	nabożenstwa regularnego nie odprawuje – не адпраўляе рэгулярнага набажэнства
zabudował budynek porządny – узвёў добрыя будынкі	długi zasięga – залазіць у пазыкі
	bractwo w pieniądzach pokrywdzą – крыўдзіць брацтва ў грашах
	dał okazyą szkaradnie – здзяйсняў брыдкія ўчынкі
	metryk wiernie nie zapisuje – метрык дакладна не занатоўвае
	rożne osoby bije – б’ецца з рознымі асобамі
	zabudowanie plebańskie opuszcza – не даглядае плябанскія будынкі
	wymaga za spowiedź pieniądzy – патрабуе грошы за споведзь

Зразумела, ацэнка вартасцей характару залежала ад асобы візітатара. Напрыклад, генеральны візітатар цэркваў Бабруйскай, Барысаўскай, Блонскай, Даўгінаўскай, Ігуменскай, Лагойскай, Мінскай, Мядзельскай і Пухавіцкай пратапопій слонімскі пратапоп Марцыян Пятровіч у 1682 г. пакінуў адмоўныя характарыстыкі

толькі на 8 парохаў [217; 14-А; 20-А; 28-А]. З іншага боку, невядомы візітатар цэркваў Навагрудскага дэканата 1754 г. з 36 парохаў пакінуў станоўчыя характарыстыкі толькі на 4 [244]. І гэта пры тым, што названыя 36 цэркваў адзначаныя і ў ранейшых візітах 1680 г. і на ніводнага пароха гэтых цэркваў тады не было нараканняў.

Разгледзім змены ў вобразе добрага святара. На працягу XVIII ст. мянялася нават сама назва пасады ўніяцкага святара і зварот да яго. Спачатку для гэтай мэты выкарыстоўвалася традыцыйнае славянскае слова «поп». Варта адзначыць, што гэты тэрмін і надалей (на працягу ўсяго XIX ст.) ужываўся ў простанароднай мове. Падтрыманню традыцыі спрыяла наяўнасць вялікай колькасці тапонімаў, звязаных з дзейнасцю святароў усходняга абраду – урочышча, дзе ў 1766 г. знаходзіліся сенажаці царквы ў м. Жодзіна Мінскага пав., насіла назву Папоў Засценак [238, арк. 3 адв.], у 1784 г. у Аршанскім пав. землі, што належалі царкве ў м. Пагост агульна называліся Папоўкай, а сенажаці – Паповым Мастом [214, арк. 100 адв.]. Рудыментарна гэтае азначэнне захавалася ў афіцыйным справаводстве да 50-х гг. XVIII ст. У пратаколах візітацыі цэркваў Барысаўскага дэканата 1754 г. побач з назвай адміністрацыйна-тэрыятарыяльнай царкоўнай адзінкі «дэканат» фігуруе яшчэ старая «пратапопія» [275, арк. 10–14]. У тых жа дакументах і жонка святара па-ранейшаму называецца «пападдзёй» [275, арк. 38 адв.], хаця сам святар завецца па-польску, «капланам». Але ёсць падставы сцвярджаць, што ў XVIII ст. тэрмін «поп» у адносінах да ўніяцкага святара ўжо пачынае ўспрымацца як абразлівы. Яшчэ на пачатку XVIII ст. калятар царквы ў в. Лапацін Пінскага пав. 1714 г. Францішак Шырма ў лісце да пінска-тураўскага епіскапа піша: «*Я з Божай ласкі добра ведаю непрыстойныя эпітэты, але выпраўляць там* (у яго ранейшых лістах – Д.Л.) *нічога не трэба, бо не з галавы, а паводле старадаўніх кантраверсій і прывілеяў напісана, дзе святары грэцкага абраду называюцца папамі, няма праз тое ніякай знявагі святарскаму сану, таму што па-рымску ксёндз, а па-грэцку поп*» [50, с. 372].

Не менш істотнай характарыстыкай вобразу святара з'яўлялася яго *слава*. Чалавек «добрай славы» для XVIII – XIX стст. – не літаратурная метафара. Слава служыла рэкамендацыяй, давала магчымасць інтэгравацца ў грамадства. Пад гэтым тэрмінам маецца на ўвазе тая сукупнасць чутак і плётак (часта не пацверджаных фактамі), якія суправаджалі асобу любога святара і вызначалі стаўленне да яго з боку парафіян і калятараў.

Мітрапаліт Леў Кішка асобна спыняецца на выпадках, калі папярэдняя слава не дае чалавеку права быць святаром. «*Не могут теж быти капланами тыи, которыи за публичныи грехи, публичную покуту отправуют, кугляри* (фокуснікі, жанглёры – Д.Л.), *инфамесы* (асобы, пазбаўленыя гонару праз суд – Д.Л.), *бавячиися блазнованем дворным, комедии выправуючии, костыри, розгами в ринку битыи*» [123, с. 55]. Высвятлялася, што галоўнае для святара быў не сам факт граху, а менавіта розгалас ад яго – слава. Напрыклад, святару царквы Св. Іллі ў г. Бабруйску 1792 г. Трафіму Тарасевічу візітатар забараняў не столькі ўжываць алкагольныя напоі, колькі з'яўляцца на вуліцах горада ў нецвярозым выглядзе [210, арк. 23]. Хоць і лічылася, што добры святар не павінен празмерна ўжываць алкаголь – на самай справе, каб не займець рэпутацыю п'яніцы, трэба было ведаць час, месца і кампанію. Так, парох царквы ў в. Орсічы Мазырскага пав. Тамаш Прыбыткоўскі, які напаіў да непрытомнасці свайго швагра пароха Стэфана Зянцэвіча, тлумачыў: «*Толькі калі ён жаніўся, быў мной самім прымушаны, каб напіцца гарэлкі званай **лядашчыцай**. Тое, што ён стаў п'яным, паказвае яго паслушэнства і жаданне дамагчыся маёй прыхільнасці. І так тыдзень ён у смешным выглядзе, але без граху, быў, але ад таго часу я ані чуў, ані бачыў, каб ён бавіўся п'янствам*» [172, арк. 3].

Адначасова, святару прабачалася многае з таго, што не маглі дараваць простаму шляхціцу, а тым болей селяніну. Парох царквы в. Хізаў Рэчыцкага пав. 1764 г. Павел Хруцкі ўласнаручна краў мёд з панскіх і сялянскіх борцей – папросту лазіў па дрэвах. Царкоўныя ўлады занепакоіліся не столькі за маральнае аблічча святара, колькі за «*небяспеку для жыцця, што за кожным разам падсцерагчы можа*» [212, арк. 34 адв.]. Асцерагацца ж трэба было не толькі падзення з вышыні, але і пчаліных укусаў. Рызыкоўны занятак быў ацэнены ў дзесяць талераў штрафу на карысць епіскапскай кафедры. Адхіленне ад пасады пароха-злодзея не напаткала. На той час было праблематычна знайсці дастаткова адукаванага і пісьменнага чалавека на яго месца.

Паколькі за 20-я – 40-я гг. XVIII ст. захаваліся адзінкавыя асобнікі візітаў, звернемся да пратаколаў візітацыі Кіеўска-Віленскай мітрапаліцкай епархіі 1680–1682 гг. Гэта быў перыяд, калі ўніяцкая іерархія толькі-толькі пачала апраўляцца ад наступстваў вайны 1654–1667 гг. Візітатары ў характарыстыцы парохаў задавальняліся адным-двума сказамі, кшталту «*сам святар прыкладнага і пабожнага жыцця*» [217, арк. 76; 20-А]. У часе вайны з Маскоўскай дзяржавай

некаторыя святары пакінулі унію і перайшлі ў праваслаўе. Таму для тых, хто застаўся верным уніяцтву, а разам з тым і Рэчы Паспалітай, рабіліся палёгкі, ім прабачаліся многія благія ўчынкі. Так, святар царквы ў в. Лукі Навагрудскага пав. Якуб Радзевіч неаднаразова быў заўважаны парафіянамі ў корчмах, прычым у святарскай вопратцы, не вёў метрычныя кнігі, захопліваў сялянскія зямельныя надзелы, але быў прызнаны адпаведным свайму месцу, паколькі «*моцна трымаецца за адзінства Божай Царквы*» [217, арк. 78 адв.]. Асноўнай жа заўвагай практычна да ўсіх парохаў была неабходнасць найхутчэйшага ўзнаўлення фундушоў, арыгіналы якіх загінулі ў час ваенных дзеянняў.

Візіты ўніяцкіх храмаў беларуска-літоўскіх земляў 50-х і 60-х гг. XVIII ст. [85; 100; 179; 212; 238; 275] найбольшую ўвагу надавалі арганізатарскім якасцям парохаў. Высока цаніліся тыя святары, якія ўмела вялі сваю гаспадарку, знаходзілі агульную мову з калятарамі і не дапускалі раскрадання царкоўнай маёмасці, у тым ліку захопу царкоўных земляў. У гэты час пачала надавацца належная ўвага праблемам тэарэтычнай падрыхтаванасці і ўзроўню адукацыі святароў. Тлумачыцца гэта тым, што толькі ў 1743 г. на беларуска-літоўскіх землях была адчынена першая спецыяльная ўніяцкая духоўная семінарыя (м. Новы Свержань Мінскага пав.), якая рыхтавала ўсяго 12 святароў штогод. Узрастаў кантроль за наяўнасцю і добрай захаванасцю кнігазбораў. У рэфармацыйных дэкрэтах многіх візітаў адзначаўся *defectum librorum requisitorum* (лац. недахоп кніжнага рэквізіту). Святарам загадвалася купіць новыя альбо адрамантаваць старыя кнігі [85, арк. 36]. З гэтага часу пачыналі занатоўвацца вынікі экзаменавання святароў: абазнанасць у рытуалах, уважлівасць да патрабаванняў парафіян, красамоўства і інш. У 50-я і 60-я гг. XVIII ст. на першым месцы быў склад характару пароха. Патрабавалася, каб ён быў адказным, самаахвярным і не помслівым. Пажаданым было, каб святар не кампраметаваў сябе і царкву ў вачах парафіянаў і калятараў. У якасці прыкладаў неадпаведнасці службоваму становішчу прыводзіліся зусім ужо дзікія выпадкі: замест сябе ў царкве прымушае служыць жонку, «поўны ідыёт», уласнаручна крадзе мёд з бортных дрэваў калятара і сялян. Да такога ж граху, як п’янства, на той час ставіліся яшчэ лагодна. Тое, што ўсе парохі час ад часу прыкладаюцца да бутэлькі, не выклікала здзіўлення – у параўнанні з разбэшчанай шляхтай святары выглядалі даволі прыстойна. Горш было, калі гарэлка замінала

набажэнствам. Часта можна было сустрэць талерантныя адносіны дэканаў і візітатараў да п'янства парохаў: «*Гарэлкі ўжывае шмат, але ў запоі не ходзіць*».

У 70-я – 80-я гг. увага пачала надавацца ўзроўню адукацыі пароха. Ацэньваліся праведзеныя ім набажэнствы, казанні, ступень валодання мовамі. Пачалі з'яўляцца прыкметы клопату пра знешні выгляд святара. Пачаўся кантроль за колам святарскіх стасункаў. Пад крытыку траплялі пасядзелкі па корчмах, сялянскіх вяселлях, выезды на кірмашы ў гарады і мястэчкі па святочных днях. Уменне добра весці гаспадарку пачалі адрозніваць ад прагі да ліхвярства і камерцыйнай дзейнасці. Вось як выглядала характарыстыка пароха царквы ў м. Ціхінічы Рэчыцкага пав. 1784 г. Яна Гласкі: «*У маральнай тэалогіі сярэдні, праз жвавасць і імпэт часам выходзіць за межы, пра што яму ўжо [раней] нагадвалася, і мае прагу да купецтва*» [184, арк. 160 адв.].

Пад уплывам асветніцкіх ідэй вялікая ўвага ў 80-х гг. XVIII ст. пачала надавацца забабоннасці і прымхлівасці насельніцтва і святарскай барацьбе з іх праявамі ў любым выглядзе. Ад звычайных пропускаў набажэнстваў да пакланення камяням і святым урочышчам, карыстання паслугамі шаптух, ведзьмароў і чараўнікоў. Асабліва актыўнае змаганне з перажыткамі язычніцтва пачалося ў 90-х XVIII ст. і закранула пераважна поўдзень беларускіх зямляў – Палессе.

Пасля задушэння паўстання 1794 г. і канчатковага далучэння беларускіх земляў да Расійскай імперыі ў візітах з'явіўся характэрны пункт: лаяльнасць святароў да расійскай улады. Асаблівую вастрыню гэтае пытанне набыло ў час паўстання 1830–1831 гг. і ўжо не траціла сваёй актуальнасці да самага скасавання уніі і нават пазней.

* * *

Такім чынам, працоўныя абавязкі ўніяцкага пароха займалі вялікую частку яго штодзённага жыцця не толькі ў храме, але і паза яго сценамі. Па сутнасці святар выконваў функцыі цэлага шэрагу грамадскіх інстытутаў: рэгістрацыя актаў грамадзянскага стану, абвяшчэнне распараджэнняў уладаў, выдача даведак, нагляд за могілкамі, кантроль за маральным абліччам парафіян, утрыманне бібліятэк і навучанне дзяцей. Святарскія кнігазборы часта з'яўляліся адзінымі на ўсю парафію.

Асноўнай мовай літургічных кніг, а, значыць, і набажэнстваў з'яўлялася царкоўнаславянская. Па-царкоўнаславянску складаліся і такія важныя дакументы ўніяцкага справаводства, як стаўленыя

граматы, прысягі епіскапаў і святароў. На старабеларускай мове да сярэдзіны XVIII ст. вяліся метрычныя кнігі, а памінальныя сінодзікі – да самога скасавання уніі ў 1839 г. Такія важныя віды дакументаў, як пратаколы візітацый, спісы парафіян, падаўчыя інвентары, на працягу ўсяго даследуемага перыяду складаліся на польскай мове, якая да пачатку XIX ст. выцесніла з уніяцкага справаводства царкоўнаславянскую і старабеларускую. Гэта сведчыць аб заняпадзе традыцый пісьмовай кірылічнай культуры ў справаводстве ўніяцкай царквы на працягу XVIII ст. Паступовы пераход дакументацыі на польскую мову звязаны з павелічэннем сярод святароў колькасці выпускнікоў семінарый і кляштарных школ, мовай выкладання ў якіх была польская.

Да непасрэдных абавязкаў святара адносіўся і кантроль за забабоннасцю насельніцтва. Папулярызацыя культу цудатворных абразоў, пабудова шэрагу новых капліц, заахвочванне паломніцтваў да святых месцаў, арганізацыя адмысловых «фэстаў» міжпарафіяльнага і нават епархіяльнага значэння, што здзяйсняліся пры непасрэдным удзеле святароў, аказвала істотны ўплыў на культурнае жыццё тагачаснага грамадства.

На працягу даследуемага перыяду мяняліся ўяўленні аб тыповым вобразе «добрага святара». З кожным дзесяцігоддзем папаўняўся непісаны звод неабходных для святара асабістых якасцей і ўменняў. Асноўнае патрабаванне пачатку XVIII ст. – уменне адпраўляць набажэнствы – да канца стагоддзя дапоўнілася цэлым шэрагам неабходных характарыстык: добрая «слава», ахайны выгляд, красамоўства, арганізатарскія здольнасці, навыкі вядзення гаспадаркі, прыкладныя ўнутрысямейныя адносіны і інш.

Усе гэтыя аспекты маюць вялікую важнасць у вызначэнні ўплыву святарства на фарміраванне светапогляду і самасвядомасці паствы (у пераважнай большасці сялян альбо жыхароў дробных мястэчак). Да прадстаўнікоў ніжэйшых саслоўяў кніжная мудрасць (а разам з ёй і традыцыі ўсходнеславянскай культуры) даходзіла менавіта ў інтэрпрэтацыі святара. Такім чынам, можна сцвярджаць, што ўніяцкае святарства аказвала самы непасрэдны ўплыў на этнакультурныя і палітычныя працэсы, што адбываліся ў XVIII – пачатку XIX стст. на беларуска-літоўскіх землях.

РАЗДЗЕЛ 5
ВОЛЬНЫ ЧАС

5.1. Кантакты: перамяшчэнні і перапіска

Неад'емнай часткай штодзённага жыцця святара быў кантакт з вялікім колам людзей. У гэты лік уваходзілі: калятары; вышэйшае царкоўнае кіраўніцтва – дэканы і епіскапы; прадстаўнікі ўлады; святары суседніх цэркваў; дзеці, якія вучыліся далёка ад дому і інш. Кантактаванне ажыццяўлялася двума спосабамі: непасрэдна, шляхам сустрэчы з патрэбным чалавекам, альбо пісьмова, з дапамогай ліставання.

Свабода перамяшчэння святара была абмежаванай. Без дазволу епіскапа нельга было пакідаць тэрыторыю епархіі, без дазволу дэкана – тэрыторыю дэканата. Не вітаўся таксама выезд без вялікай патрэбы за межы сваёй парафіі, «*абы волочачися по свети, не давав згоршеня людем свецким*» [123, с. 54 адв.]. Перашкодай для свабоднага перамяшчэння маглі служыць т. зв. з'явы «непераадольнай сілы». Многія цэрквы Палесся (Мазырскі, Пінскі і поўдзень Рэчыцкага паветаў) у цёплы перыяд года аказваліся адрэзанымі ад шляхоў зносін у выніку адтайвання балот і разліва рэк. На працяглы час спынялі перамяшчэнні людзей і пагрозы эпідэмій. Напрыклад, у 1770 г. Рэчыцкі пав. быў цалкам заблакіраваны на працягу шасці тыдняў. Шляхта на павятовым сойміку ў сілу «заразнага паветра», што шырылася з боку Расійскай імперыі і Украіны, пастанавіла забараніць уезд і выезд з тэрыторыі павета. «*Каб кожны землеўласнік прыватныя дарогі паблізу ад межаў павету загадаў пазавальваць і парабіць засекі, не дапускаў праезду па іх*» [251, арк. 769]. У час эпідэміі не працавала ніводная ўстанова.

У другой палове XVIII ст. перамяшчэнні святароў ускладніла палітычная сітуацыя. У 1772 г. адбыўся першы падзел Рэчы Паспалітай. У выніку яго да Расійскай імперыі адыйшла значная частка беларускіх земляў уключна з г. Полацкам. Для ўніяцкай царквы гэта падзея мела наступныя вынікі. На працягу 1772–1793 гг. тэрыторыя Полацкай архіепархіі была падзелена паміж Расійскай імперыяй (разам з г. Полацкам) і Рэччу Паспалітай. Праблематычным зрабіўся пераезд парохаў з адной часткі епархіі ў другую. Напрыклад, у 1781 г. святар Рыгор Еляневускі не змог дабрацца да рэзідэнцыі Полацкага архіепіскапа ў маёнт. Струнь: «*Калі я перабраўся праз Дзвіну і хацеў*

дабрацца да Струні, каб атрымаць кіраванне Бутараўскай царквой і парафіяй, на мытні не быў прапушчаны маскалямі і мусіў вяртацца назад» [213, арк. 112 адв.].

Тым не менш, парохі выкарыстоўвалі любы зручны момант, каб выехаць у свет. Адной з такіх нагод былі штогадовыя дэканскія саборыкі, калі ўсе падначаленыя святары з’язджаліся ў цэнтр дэканата. Бабруйскі дэкан Сымон Барзакоўскі ў 1792 г. скардзіўся, што святары, дабраўшыся да горада, мала зважаюць на саборык, разбрыдаюцца і засядаюць па корчмах, дзе нападпітку забываюцца пра свае абавязкі [210, арк. 19адв.]. Паказчыкам папулярнасці «нефармальнай часткі» саборыкаў з’яўляецца тое, што на час іх правядзення ў цэнтр дэканата з’язджаліся і незапрошаныя асобы (вікарыі, памочнікі, святары з іншых дэканатаў) [210, арк. 19 адв.].

Нярэдка канкурэнцыю цэрквам у святочныя дні складалі шматлікія мястэчковыя кірмашы. Некаторыя святары імкнуліся хутчэй адслужыць літургію і паехаць на кірмаш. Парох царквы ў в. Сцяпы Рэчыцкага пав. (1792 г.) Антон Насовіч у дні буйных кірмашоў увогуле зачыняў царкву і ехаў на гулянні ў м. Пабалава альбо г. Бабруйск [239, арк. 23]. Праводзіць менш часу «*сярод натоўпу на забаве*» [239, арк. 24] раіў візітатар і святару в. Бяльчо Рэчыцкага пав. 1792 г. Тэадору Касарэцкаму.

У 1793 г. у Нясвіжскім і Цырынскім дэканатах узгадваецца шэраг святароў, якія «*няўважлівыя да сваёй паствы і часта наведваюць гарады*» [191, арк. 28 адв.]. Святар царквы в. Вуша Мінскага пав. (1792 г.) Мікалай Багдановіч увогуле рэдка затрымліваўся на тэрыторыі парафіі – быў у пастаянных раз’ездах. Прычым настолькі часта, што прапусціў дзве дэканскія візітацыі «*не так з пагарды* (да дэкана – Д.Л.)*, як таму што нудзіцца сядзець пры парафіі*» [188, арк. 10].

Уважлівай прычынай адлучкі ад парафіі магло быць паломніцтва. Напрыклад, у 1764 г. парох царквы ў м. Журавічы Рэчыцкага пав. Конан Махнацэвіч ездзіў пакланіцца абразу Маці Божай у г. Чанстахове [212, арк. 36].

Больш простым і зручным было кантактаванне з дапамогай лістоў. Ліставанне дзялілася на афіцыйнае і прыватнае. Афіцыйную перапіску складалі шматлікія рапарты аб выкананні распараджэнняў дэканаў і епіскапаў, прадастаўленне вытрымак з метрычных кніг аб колькасці народжаных і памерлых за год, прашэнні да калятараў і кіраўніцтва па эканамічных пытаннях. Афіцыйнае ліставанне мала дае для разумення штодзённасці святарскага жыцця, чаго нельга сказаць пра прыватнае.

Прыватным лістам уласціва вялікая эмацыйнасць, квяцістасць зваротаў і эпітэтаў. Адрасант апісвае свае адчуванні, фармулюе ацэнкі падзей, выказвае сімпатыю і антыпатыю да розных асоб. Раскрываецца матывацыя тых ці іншых учынкаў. Прыватная перапіска святароў паказвае сапраўдныя прычыны міжасабовых фобій і прыхільнасцей.

Напрыклад, у 1808 г. ад Ігуменскага дэканата да навучання ў Галоўную семінарыю ў г. Вільню быў рэкамендаваны сын святара в. Блонь Ігнат Беліновіч. З прыватнай перапіскі робіцца зразумелым, што бацька абітурыента, Рыгор Беліновіч – лепшы сябра ігуменскага дэкана. Удзячны бацька пісаў дэкану: «*Пры яго [Ігната] здольнасцях, і тым больш ахвоце, спадзяюся, што да семінарыі яго прымуць. Паклапаціся толькі, найяснейшы пан дабрадзей, прадставіць рапарт да яснавяльможнага пастыра [епіскапа], каб была пэўнасць, а я ўжо проста з дому выехаў бы да Вільні*» [162, арк. 156 адв.].

Інтрыгі наконт прызначэння святара на парафію царквы ў м. Клецк раскрывае перапіска слуцкага дэкана Якуба Наркевіча. У 1804 г. клецкім парохам стаў Міхал Здановіч, стаўленік уплывовага святарскага клану Гамаліцкіх. Калі ж у 1806 г. на месца слуцкага дэкана быў прызначаны вораг Гамаліцкіх Я. Наркевіч, ён разгарнуў дзейнасць па адхіленні «чужых» людзей ад пасад у сваім дэканаце. У 1814 г. Я. Наркевіч піша свайму брату: «*Бачыць Бог, можа і выйграе Міхал суды, калі Усявышняму будзе заўгодна. Дапускае ж Бог і дазваляе жыдам і іншым паганым жыць багата, усё мець і г.д., то можа і яму дазволіць, рыхтуючы суровыя пакаранні ў вечнасці. Кожны, хто не жыве паводле веры, з'яўляецца як бы паганінам, а наш сябар тым болей такі і ёсць*» [161, арк. 64 адв.]. Распавядае дэкан і пра незвычайны сон, які ён сніў напярэдадні: Здановіч спакушае яго з братам нядобрым золатам.

Калятар царквы ў в. Горкі Ігуменскага пав. Ігнат Быкоўскі ў 1804 г., просячы дэкана Яна Камара аб вырашэнні праблемы, намякае на былое сяброўства ў дзяцінстве: «*Мне прыгадваецца, што пан дабрадзей у час маленства майго бываў у Анопалі і часта бываў у маці маёй у Пяцеўшчыне. А таму і мне пан даўно знаёмы, і з надзеяй на такое даўняе сяброўства складаю скаргу на святара Зянковіча, што мае адміністрацыю ў Горках*» [163, арк. 77].

У спосабах перадачы лістоў існавала свая спецыфіка. Калі афіцыйную перапіску святары вялі адкрыта, з дапамогай дзяржаўнай паштовай службы, то прыватную карэспандэнцыю даводзілася

перадаваць са сваім пасыльным альбо з вартым даверу праезджым госцем. Вышэйзгаданы Якуб Наркевіч на пачатку кожнага ліста пісаў: «Адказ з рук пасланца атрымаў» [161, арк. 64]. Зразумела, прыватную перапіску можна было даверыць і дзяржаўнай пошце, але гэта было рызыкоўна. Напрыклад, у 30-х гг. XIX ст. начальнік паштовай станцыі г. Бабруйска быў падкуплены бабруйскім дэканам Вікенціем Арашкевічам, які чытаў усю святарскую карэспандэнцыю, што ішла праз павятовы горад [264, арк. 4]. Па прычыне даверу прыватнай перапіскі дзяржаўнай пошце былі абвінавачаны ў антыдзяржаўнай агітацыі бацька і сын Чабаноўскія (першы – рэчыцкі дэкан, другі – студэнт Полацкай духоўнай семінарыі). Змест іх лістоў, дзе асуджаліся захады расійскага ўрада пасля задушэння паўстання 1830–1831 гг., стаў вядомым епіскапу Васілю Лужынскаму [256, арк. 2; 265, арк. 6]. Святар царквы ў в. Мацеевічы Сымон Урбановіч сем гадоў пісаў скаргі на імя епіскапа Адрыяна Галаўні, дзе паведамляў пра свае крыўды ад ігуменскага дэкана Рыгора Беліновіча. І ўсе сем гадоў начальнік паштовай станцыі г. Ігумена перадаваў скаргі ў рукі ігуменскаму дэкану [270, арк. 5]. У 1824 г. С. Урбановіч здзейсніў беспрэцэдэнтны ўчынак: патаемна дабраўся да г. Санкт-Пецярбурга, дзе здолеў перадаць пісьмовую скаргу ў канцылярыю самога мітрапаліта.

Прыватная перапіска дае магчымасць прааналізаваць такія цікавыя аспекты штодзённага жыцця ўніяцкага святара, як мова, стыль напісання, узровень пісьменнасці і нарэшце адлюстроўвае кола пытанняў, якія часцей за ўсё рабіліся аб'ектам абмеркавання.

Мова прыватных лістоў уніяцкіх святароў значна адрозніваецца ад афіцыйных. Хоць усе лісты і напісаныя па-польску, яны маюць істотныя адступленні ад польскай літаратурнай мовы. Каб не ўдавацца ў філалагічныя асаблівасці, прывядзём самыя распаўсюджаныя прыклады: беларускае *ja chodził* замест польскага *chodziłem*, *budziesz* замест *będziesz*, *swoiego* замест *swego* і інш. Святары добра ведалі беларускую мову, якая аднак успрымалася імі як штосьці характэрнае для ніжэйшых саслоўяў, іншы раз нават непрыстойнае, што не адпавядае паняццю культурнага чалавека. Аб гэтым, напрыклад, сведчыць наступны факт. Слуцкі дэкан Якуб Наркевіч у лісце да сваяка ў 1814 г., жадаючы абразіць агульнага ворага, называе таго *nasz siabier* (наш сябар). Яму быў вядомы польскі адпаведнік слова *сябар* – *przyjaciel* – бо менавіта так ён звычайна звяртаўся ў лісце непасрэдна да сваяка [161, арк. 64–64 адв.].

Часта святары не маглі знайсці адпаведніка ў польскай мове завучаным з дзяцінства царкоўным тэрмінам і былі вымушаныя сярод польскага тэксту ўстаўляць кірыліцу. Так, святар царквы ў м. Косава Слонімскага пав. Антон Цынкоўскі, распавядаючы пра свой храм, назваў яго «*pod tytułem Симеѡна Столпника*»[1] [89, арк. 23].

Стыль і звязаны з ім узровень выкладання сваіх думак у прыватных лістах, паводле якіх можна рабіць высновы аб пісьменнасці той ці іншай асобы, пакідаюць цалкам станоўчае ўражанне. Гэта тлумачыцца тым, што прыватныя лісты складалі найбольш адукаваныя сярод уніяцкага святарства асобы. Парохам, для якіх было праблемай занесці чытэльны запіс у метрычную кнігу (а такіх, мяркуючы па захаваных за XVIII ст. уніяцкіх метрыках, было дастаткова), не ставала ні жадання, ні ўмення пісаць лісты. Магчыма, таму вялікая частка святароў аддавала перавагу асабістым кантактам. Да таго ж, шырокае кола патэнцыйных адрасатаў не магло скласціся ў чалавека, які большасць свайго жыцця правёў на адным месцы. А тыя святары, якія на доўгі час пакідалі бацькоўскі дом і заводзілі кантакты, як правіла, вучыліся ў прэстыжных установах і ведалі асновы прыгожага пісьменства.

Аб'ектам абмеркавання ў прыватных лістах рабіліся самыя разнастайныя рэчы: чуткі, сны, звесткі аб смерцях альбо нараджэннях, аб сустрэчах з агульнымі знаёмымі, просьбы што-небудзь перадаць і г. д. З двух дзясяткаў знойдзеных прыватных лістоў уніяцкіх святароў паводле іх зместу можна вылучыць два тыпы: дзелавыя (абсалютная большасць) і інтымныя (тры штукі). Дзелавыя лісты святары пісалі на імя калятараў, дэканаў, сваіх суседзяў-святароў з просьбай вырашыць тое ці іншае пытанне: уладкаванне сына на вучобу, просьба пахадайнічаць перад епіскапам, падзяка за зробленую справу і інш. Лісты інтымнага зместу пісаліся з мэтай падзяліцца навінамі альбо з просьбай паведаміць гэтыя навіны. Вось як апісваў свае ўражанні ад чытання лістоў вышэйзгаданы слуцкі дэкан Якуб Наркевіч: «*Рады быў развеяцца хоць трохі, развесяляючы нуду маю […] І надалей не забывай нататкі свае мне дасылаць, якія для мяне ёсць вельмі дарагімі*» [161, арк. 64–65].

Вышэйзгаданы выпадак з сям'ёй Чабаноўскіх, якіх абвінавацілі ў антыдзяржаўнай агітацыі за асуджэнне палітыкі расійскага ўрада пасля паўстання 1830–1831 гг., з'яўляецца адзінкавым. Гэта можа

[1] Пад тытулам Сімяона Стоўпніка. У польскамоўным варыянце павінен быць Szymon Słupnik.

сведчыць аб тым, што для абмеркавання такога кшталту праблем святары аддавалі перавагу асабістым кантактам.

5.2. Вядзенне дзённікаў

Новы этап «алфавітызацыі» грамадства, паводле Р. Шарцье, пачаўся ў канцы XVII – пачатку XVIII стст. Ён быў звязаны з шырокім выкарыстаннем пісьма ў штодзённым жыцці: вядзенне афіцыйнай і прыватнай перапіскі і дзённікаў. Даследчыца штодзённасці М. Фуазіль вылучае два тыпы дзённікаў, характэрных для таго часу: уласна дзённікі, куды занатоўвалася інтымная інфармацыя, і *livre de raison* (франц. «хатнія кнігі») – «кніжкі, у якіх добры гаспадар альбо купец запісвае ўсе свае прыбыткі і выдаткі, для таго, каб пра ўсё памятаць» [6, с. 342].

У другой палове XVIII ст. дзённікавы бум ахапіў пісьменнае насельніцтва Заходняй Еўропы [6, с. 344–345]. Вялі асабістыя дзённікі і некаторыя ўніяцкія святары. Такога кшталту дакументы амаль не захаваліся, паколькі, у адрозненне ад гаспадарчых, іх арганізаваная здача ў епархіяльныя архівы не практыкавалася. Быў адшуканы фрагмент толькі аднаго асабістага святарскага дзённіка. Гэта шэсць аркушаў 23 Х 36 см, якія напісаны ў 1748 – 1799 гг. і належаць пяру святара царквы ў в. Чарасы Браслаўскага пав. Яна Забароўскага [273, арк. 7–9 адв.].

Большасць занатовак Я. Забароўскага тычыцца гаспадаркі: стану фундуша, знешняга выгляду царквы, яе ўнутранага ўбранства. Шмат увагі аўтар надае адлюстраванню хронікі мясцовых падзей: пабудова карчмы ў прылеглым маёнтку, здабыванне моху на мясцовых балотах, экзатычная «вайна» з мядзведзямі, якія апанавалі ягаднікі і разганялі людзей, што ішлі на царкоўную літургію. Ёсць занатоўкі асабістага характару – айцец Ян распавядае пра сваіх унукаў, Караля і Банавентуру, якія не збіраюцца абіраць для сябе святарскую кар’еру, што выклікае ў дзеда нараканні. Я. Забароўскі просіць Бога даць розуму ўнукам адумацца і не перапыняць святарскай дынастыі. Я. Забароўскі называе яго «Усявышнім Калятарам» [273, арк. 9]. Уяўляюць цікавасць запісы этнаграфічнага характару: апісанні «рускіх» звычаяў, што пануюць у парафіі (святкаванне Міколы, Юр’я, Пятра, Іллі-Прарока), Я. Забароўскі апісвае паходжанне назвы ўрочышча Пушкароўшчына.

Паводле мовы дзённік чарасоўскага пароха блізкі да літаратурнай польскай, у ім практычна адсутнічаюць беларусізмы.

Стыль – неафіцыйны, «лёгкі». «*W bobylach mieszkałem więcey iak latt trzynaście, świronka żydowskiego maiąc plebanią, w której mieszkać niepodobno było*»[2] [273, арк. 7 адв.]. З беларускай лексікі толькі «świronek» – свіранчык. Почырк – роўны і каліграфічны. Гэта сведчыць аб тым, што вядзенне нататак для Я. Забароўскага – рэч звычайная. Літаратурная польская мова з'яўляецца паказчыкам добрай адукацыі. Аб гэтым сведчыць і тое, што з 60-х гг. XVIII ст. Ян Забароўскі быў прызначаны браслаўскім дэканам.

На падставе дзённіка Я. Забароўскага цяжка рабіць высновы аб пісьмовай культуры ўсіх уніяцкіх парохаў таго часу. Па-першае, не ўдалося адшукаць іншых аналагічных дзённікаў, а па-другое, Забароўскі ўсё ж належаў да вышэйшай часткі ўніяцкага кліру.

Да запісаў дзённікавага кшталту можна аднесці інскрыпцыі на палях дакументаў альбо кніг (гл. Дадаткі 11, 15). Святар царквы ў в. Струга Пінскага пав. (60-я гг. XVIII – пачатак XIX стст.) Марк Пінкевіч рабіў запісы для памяці на старонках настольнай святарскай кнігі «Собраніе припадковъ …» [125]. З урыўкавых запісаў можна скласці своеасаблівы летапіс: *W roku 1766 m[iesiąca] junia 28 dnia u Pinsku barzo s[z]kod było, Roku 1766 augusta 12 d[nia] umarła Marya, żona, Roku 1767 apryla d[nia] 15 kalędara starego poświeciłemsie na prezwitery, Roku 1779 Cerkow Struzka zaczęły robić de novo, Roku 1785 wodo całe lato welki byli, Wodą roku 1786*[3].

Не кожны святар меў жаданне ці магчымасць весці дзённік. Дзеля занатовак ён мог выкарыстоўваць любы кавалак паперы. Напрыклад, святар царквы ў в. Шыпяны Ігуменскага пав. Стэфан Кляеўскі запісваў для памяці звесткі на вокладцы метрычнай кнігі. Захаваліся ўрыўкі словаў і нават цэлыя сказы: «*Ja kiedy przydę 1805 r[oku] 1go junij do Bieliczan na soboryk, 1806 m[iesią]ca febr[uarija] 22 dnia do Dukory na examen*»[4] [221, вокладка]. Вельмі шмат сярод занатовак т. зв. пробаў пяра. С. Кляеўскі практыкаваўся ў напісанні прысвячэнняў ці прамоў, прызначаных членам сям'і. Маецца, напрыклад, такі запіс: «*JK, miłey moiey pani i donci*»[5] [221, вокладка].

[2] Жыў у бабылях больш за трынаццаць гадоў, маючы яўрэйскі свіранчык замест плябаніі, у якой немагчыма было жыць. (польск.)

[3] У годзе 1766 месяца чэрвеня 28 дня ў Пінску шмат шкоды было, году 1766 жніўня 12 дня памерла жонка Марыя, году 1767 красавіка 15 дня паводле старога календара высвяціўся ў прэсвітары, году 1779 Стружскую царкву пачалі рабіць нанова, году 1785 вялікія воды цэлае лета былі, воды ў 1786 годзе (польск).

[4] Я, калі прыду 1 чэрвеня 1805 году да Белічанаў на саборык..., 22 лютага 1806 года – да Дукоры на экзамен (польск.)

[5] JK (верагодна, Юстыне Кляеўскай), мілай маёй дзяўчынцы і дачцэ (польск.)

Святар запісвае жартаўлівыя прымаўкі і цытаты з нейкага прыгодніцкага рамана: «*mi się panię panięstwo zaprzykryło bez męża nic mi na swiecie nie miło*»[6], «*że lubo mimo chęc mo[j]u dogodność dla w[ielmożney] m[iłoś]ci pana uczyniłem, iż na przyznaczonym mieyscu satyswakcyą dopełniaią, ale i w tym zdarzeniu nic iednak mnie*»[7]. Хоць запіс вядзецца ад першай асобы, але цяжка паверыць у тое, што С. Кляеўскі сам удзельнічаў у дуэлі (тым болей яму тады было 65 гадоў). З гэтага можна дапусціць, што святары ўніяцкіх цэркваў у канцы XVIII – пачатку XIX стст., у тым ліку і ў невялікіх вёсках, чыталі свецкія забаўляльныя раманы.

Метрычная кніга, на вокладцы якой пісаў парох, служыла для рэгістрацыі пахаванняў. Таму побач са сваімі прыватнымі запісамі айцец Стэфан занатоўваў звесткі аб смерці сваякоў і сяброў, якія знаходзіліся далёка ад в. Шыпяны (сам ён быў 1740 года нараджэння [232, арк. 4–5]). Маецца запіс аб смерці яго роднага брата Паўла, брэсцкага каноніка і святара царквы ў м. Старое Сяло Мінскага пав., а таксама былога пароха царквы ў м. Смілавічы Антона-Якуба Шафаловіча.

С. Кляеўскі ў сваіх нататках засведчыў веданне беларускай мовы. Адзін са сказаў запісаны ім цалкам па-беларуску (лацінскай графікай): «*Pora prychodyt neznosno tużyt. Taki swiat wiełykoy, a mnie niechde żyt. Kudy tolka poydu, nichde dobra neznaydu. Biednoy czełowiek, czełowieku*»[8] [221, вокладка]. Хаця са зместу выразу незразумела: парох сам з’яўляўся яго аўтарам альбо гэта цытата з нейкага казання на простанароднай мове. Аўтарства С. Кляеўскага тым больш верагодна, што гэты запіс з’явіўся ў апошні год яго жыцця. Скардзіўся на цяжкасці жыцця і аўтар занатовак на «Собраніи припадковъ …» Марк Пінкевіч: «*Stało się mnie barzo trudno, Boncz modri patrz szanca umerć*»[9] [125]. У адным з выпадкаў словы з кнігі проста налажыліся на асабісты боль айца Марка. Калі ў 1767 г. зусім маладой памірае яго жонка Марыя, побач з надрукаваным у кнізе пытаннем «*Что треба чинети, ежели матка оумрет, маючи детя в чреве своем?*» святар у роспачы па-беларуску напісаў: «*ż gromko zapłakacz mnie potreba*» [125].

[6] Як дзеўцы дзявоцтва абрыдла, без мужа нічога мне на свеце не міла. (польск.)

[7] Хаця і не хачу, але раблю паслугу вяльможнай міласці пану, што на прызначаным месцы выконваю сатысфакцыю, але і ў гэтым выпадку нічога мне аднак... (польск.)

[8] Пара прыходзіць нязносна тужыць. Такі свет вялікі, а мне негдзе жыць. Куды толькі пайду, нігдзе дабра не знайду. Бедны чалавек, чалавеку.

[9] Зрабілася мне вельмі цяжка, будзь мудрым – пільнуй шанец памерці (польск.)

Расійская мова, якая паступова ўводзілася ў справаводства ўніяцкай царквы ў 30-я гг. XIX ст., была для парохаў складанай, ва ўсялякім разе больш незразумелай, чым польская. Парохі блыталіся з граматыкай, канчаткамі словаў, а кірыліцу часта запісвалі т. зв. «друкаванымі» літарамі. Вось як выказваў свае думкі па-расійску на палях метрык новадалучаны праваслаўны святар царквы ў в. Глінна Пінскага пав. у 1834 г.: «*По той причине, что рымляне и унеяты ни во что вменяють Высочайшие узаконения, помещики самы рымскаго, а священники униятцкаго принымають и крестянам своим на то приказують убеждать православие, а униятцкие священники безстыдно самовольно налезають, то в сем 1834-м мною ни одна душа не погребена*» [226, арк. 78 адв.].

5.3. Грамадска-палітычная дзейнасць

Да моманту далучэння беларуска-літоўскіх зямляў у склад Расійскай імперыі ўніяцкае святарства практычна не ўдзельнічала ў палітычным жыцці. Грамадская дзейнасць абмяжоўвалася іх працоўнымі абавязкамі: падтрыманне ў парафіянах пабожнасці і хрысціянскай маралі. Уніяцкія святары, якія ў 1788–1789 гг. удзельнічалі ў змове праваслаўнага епіскапа Віктара Садкоўскага супраць улад Рэчы Паспалітай, а таксама тыя, хто спрычыніўся да выдання ў 1794 г. літаратуры з заклікам падтрымаць паўстанне Тадэвуша Касцюшкі, пра якіх узгадвае польскі даследчык М. Радван, былі родам з Украіны [24, арк. 25].

Палітыка расійскага ўрада, скіраваная на паступовае далучэнне ўніяцкай паствы да праваслаўя, вымусіла святароў гуртавацца. Спачатку гэта вылівалася ў сяброўскія сходы, застоллі, дзе абмяркоўвалася бягучая палітычная сітуацыя (вялікія сімпатыі выклікала створаная Напалеонам у 1807 г. польская дзяржава – Герцагства Варшаўскае [327]). Пасля ўзнікалі ідэйныя кіраўнікі, якія займаліся агітацыяй, зборам подпісаў у падтрымку таго ці іншага пачынання. Якраз 10-я – 30-я гг. XIX ст. у грамадска-палітычным жыцці беларуска-літоўскіх земляў прайшлі пад знакам патаемных таварыстваў. Дзейнасць нелегальных студэнцкіх гурткоў у Віленскім універсітэце, пашырэнне дзейнасці масонскіх лож – усё гэта не магло не адбіцца і на штодзённым жыцці ўніяцкага святара. Новая форма грамадскага жыцця – таварыства аднадумцаў – што зрабілася папулярнай сярод шляхты і мяшчанства Францыі ў сярэдзіне XVIII ст. [1, с. 451], нарэшце дайшла і да беларускай глыбінкі.

Глеба для ўзнікнення патаемных таварыстваў сярод уніяцкага кліру была закладзена даўно, дзякуючы існаванню шматлікіх сваяцкіх саюзаў, якія змагаліся адзін з адным за ўплыў і ўладу. Т. зв. «бенефіцыяльныя» кланы і сяброўскія саюзы самі па сабе былі падобныя да патаемных таварыстваў. Няўпэўненасць у далейшым лёсе сваёй царквы вымушала святароў сумесна адстойваць свае інтарэсы.

Эстэтыка масонства, напрыклад, знайшла сваіх прыхільнікаў сярод прадстаўнікоў уніяцкага святарства Ігуменскага пав. Сярод спісаў асабовага складу масонскіх лож 1800–1822 гг. [333, с. 70, 100] намі ідэнтыфікаваны святар в. Капланцы Ян Клімантовіч і сын святара м. Пагост Кіпрыян Беліновіч. Апошні з'яўляўся масонам 3-й ступені і захавальнікам пячаткі Мінскай ложы «Паўночная паходня». Пра ступень удзелу Яна Клімантовіча звестак няма. Вядома толькі, што нейкі час ён належаў да Слуцкай ложы «Уладзіслаў Ягайла». І той, і другі скончылі школу пры Лядаўскім кляштары базыльянаў.

Род Беліновічаў з'яўляўся самым уплывовым на Ігуменшчыне (6 парафіяльных святароў Ігуменскага дэканата ў 1819 – Беліновічы [199]). Такім чынам, колькасць удзельнікаў масонскіх лож сярод уніяцкага кліру на самай справе магла быць яшчэ большай. На карысць такой высновы ўскосна сведчыць і паасабовая праверка святароў Ігуменскага дэканата 19–21 ліпеня 1826 г. на прадмет прыналежнасці да патаемных таварыстваў. Праверку ініцыяваў мітрапаліт Іясафат Булгак. Непасрэднае кіраўніцтва ажыццяўляў архімандрыт Браслаўскага кляштара базыльянаў, дапаможны аршанскі епіскап Адрыян Галаўня, раней – «*усердный член Виленской масонской ложи*» [66, с. 30]. Хаця ў выніку неабходныя падпіскі аб няўдзеле ў патаемных таварыствах далі ўсе святары, чатыры з іх першапачаткова выдавалі сябе за хворых, быццам бы не маглі трымаць у руках пяро [97, арк. 2]. Праверку давялося паўтарыць 4 жніўня таго ж года (гл. Дадатак 18).

Ва ўзброеных канфліктах, у час вайны 1812 г. і паўстання 1830–1831 гг., белае ўніяцкае святарства адназначна не займала бок ніводнага з праціўнікаў. У жніўні 1812 г. сын святара в. Цялядавічы Слуцкага пав. Амброзі Наркевіч уступіў у 22-гі Мінскі пяхотны полк пад камандаваннем палкоўніка Станіслава Чапскага, які ваяваў на баку Напалеона [167, арк. 6 адв.]. Праз некалькі месяцаў ён вярнуўся да навучання ў школе пры Жыровіцкім кляштары базыльянаў, а ў 1814 г. быў высвечаны ў сан. Гэта адзіны прыклад удзелу ўніяцкага святара ў баявых дзеяннях 1812 г., які ўдалося адшукаць. Сведка

падзей 1812 г. ігумен Шклоўскага праваслаўнага манастыра Арэст Костка ўзгадвае, што хоць у напалеонаўскім войску і было шмат уніятаў, аднак мясцовыя ўніяцкія парохі не падтрымлівалі французаў. Святар царквы ў в. Хляўно Быхаўскага пав. Ян Ванеевіч нават быў арыштаваны за антынапалеонаўскую агітацыю [47, с. LXXXVI].

У паўстанні ж 1830–1831 гг. колькасць удзельнікаў з ліку ўніяцкага духавенства была крыху большай, хоць таксама нязначнай. У асноўным гэта былі манахі-базыльяне. Але на баку паўстанцаў змагаліся і простыя парохі. Напрыклад, святар царквы ў в. Папіна Кобрынскага пав. Баніфацi Завітневіч служыў капеланам паўстанцкага атрада Цітуса Пуслоўскага. «*Он ложными внушениями под предлогом веры мог более действовать противу законной власти, нежели кто с оружием в руках*» [175, арк. 21 адв.–22], – гаварылася ў пастанове Гродзенскай камісіі для вызначэння віны «мяцежнікаў». Святар царквы ў м. Глыбокае Дзісенскага пав. Аляксандр Скабалановіч прывёў да прысягі на вернасць паўстанцкаму ўраду сваіх парафіян і нават некаторы час выконваў абавязкі паўстанцкага камісара Дзісенскага пав. [259, арк. 2].

Пасля задушэння паўстання 1830–1831 гг. распачаліся сумесныя захады расійскага ўрада і часткі вышэйшага кіраўніцтва ўніяцкай царквы па набліжэнні ўніяцкай абраднасці да праваслаўнай. Як вынік, па ўсёй тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў (асабліва ў Віцебскай і Мінскай) сярод парафіяльнага святарства пачалі стыхійна ўзнікаць патаемныя гурткі праціўнікаў наваўводзінаў. Да 1837 г. каардынаваннем дзейнасці гэтага руху займалася Беларуская духоўная кансісторыя ў г. Полацку. Адзін з яе асэсараў, Ян Ігнатовіч, па сутнасці ўзяў на сябе абавязкі ідэйнага кіраўніка незадаволенага святарства. Карыстаючыся тым, што ў г. Полацк пастаянна прыязджалі парохі з розных частак епархіі, «*Игнатович, при помощи ректора семинарии Шелепина, инспектора Томковида и профессора иером[онаха] Копецкаго, собирал этих священников по ночам в доме купца-виноторговца, еврея Гели. Тут произносились пламенныя речи речи в защиту унии. Агитаторы с чарами в руках возглашали проклятие возсоединителям, здоровье и долгоденствие твердо стоящим за унию*» [332, с. 204].

Дзейнасць руху знайшла найбольш яскравае ўвасабленне ў правядзенні дзвюх буйнамаштабных акцый непадпарадкавання наваўводзінам. У 1835–1836 гг. у Докшыцка-Барысаўскім дэканаце быў наладжаны збор святарскіх подпісаў супраць увядзення ў

выкарыстанне пры ўніяцкіх цэрквах кніг выдавецтва маскоўскага Сінода [262, арк. 2–7 адв.]. А ў 1838 г. парохі-сваякі Ян Ігнатовіч і Адам Тамковід (былыя асэсары Полацкай духоўнай кансісторыі) наладзілі ў в. Царкоўна Дрысенскага пав. «фэст» – урачыстае набажэнства, на якое з'ехалася большасць святароў епархіі. У выніку царкаўнянскага фэста было сабрана і адаслана на імя імператара 111 святарскіх подпісаў супраць аб'яднання з праваслаўнай царквой [332, с. 283]. Удзельнікаў акцыі чакалі рэпрэсіі. У снежні 1838 – студзені 1839 гг. так ці іначай былі пакараныя 29 святароў [332, с. 291].

Расійскія ўлады самі ўскосна спрыялі актывізацыі нелегальнай дзейнасці часткі ўніяцкага кліру. Кампанія па паступовым пераводзе парафій з уніяцтва ў праваслаўе прывяла да таго, што ў 20-х-30-х гг. XIX ст. з'явілася вялікая колькасць т. зв. «бязмесцавых» святароў, якія вандравалі з вёскі ў вёску і вялі антыўрадавую і антыправаслаўную прапаганду.

На тэрыторыі Мінскай губерні ўжо ў 1799 г. налічваўся 41 бязмесцавы святар [105]. Разам з членамі іх сем'яў гэта складала 195 чалавек. 16 сем'яў засталіся абсалютна без ніякай маёмасці, 5 мелі толькі пару коней. У Беларускай епархіі ў 1834 г. налічвалася 94 бязмесцавыя святары: у Віцебскай, Магілёўскай і Мінскай губернях – 29, Кіеўскай – 59 і Валынскай – 6 [332, с. 137]. Г. Шавельскі вылучае сярод іх асобную групу – «валацугі на як быццам законных падставах» [332, с. 137]. Гэтая катэгорыя бязмесцавых святароў мела пісьмовы дазвол займаць пасаду алтарыста, вікарыя альбо капелана. Полацкі праваслаўны епіскап Смарагд (Аляксандр Крыжаноўскі) у 1833 г. пісаў: «*Ва ўсіх амаль прыходах сустракаецца мноства валацужных вандроўнікаў з уніяцкіх духоўных, што жывуць без усялякага звання, пасадаў і месцаў*» [332, с. 119].

Святар Марк Каліноўскі ў сваёй кар'еры двойчы траціў месца праз далучэнне цэркваў да праваслаўя. Першы раз у 1795 г., пасля далучэння царквы ў в. Макоўе Веліжскага пав., другі раз у 1833 г., пасля далучэння царквы ў в. Прыхабы (Дзям'янава) Веліжскага пав. У рэшце рэшт у 1833 г. айцец Марк зрабіўся святаром царквы Св. Іллі ў г. Веліжы і нават быў прызначаны на пасаду веліжскага дэкана [248, арк. 89–89 адв.; 252, арк. 177; 253, арк. 325 адв. – 328].

З дапамогай мясцовых землеўласнікаў каталіцкага веравызнання пазбаўленыя храмаў святары адчынялі нелегальныя капліцы, дзякуючы якім працягвалі весці душпастырскую дзейнасць сярод далучанага да праваслаўя (звычайна толькі на паперы) мясцовага

насельніцтва [7-А, с. 120–121]. Святар праваслаўнай царквы ў м. Лагішын Пінскага пав. у 1824 г. скардзіўся благачыннаму: «*Прочие в приходской церкви по неотношению прихожан в сем 1824 году мною не крещены, ни браком не сочетаны и не погребены, а все сии требы исправляют унитский ксендз Акоронко, живший на капелянии села Стошан в дворе, коему построена каплица на амбаре, возле котораго и крест поставлен и во время окончания богослужения по их обыкновению для приходящих народов и водка продается с того же амбара тем же помещиком Корсаком единственно для разврату грекороссийской религии*» [225, арк. 143 адв.].

Паводле дадзеных на 1805 г., з 44-х праваслаўных прыходаў Пінскага пав. у 22-х (50 %) на працягу года не зарэгістравана ніводнага нараджэння, шлюбу і смерці [224].

* * *

Такім чынам, абмежаванне свабоды перамяшчэнняў уніяцкага святара прыводзіла да таго, што выкарыстоўваўся любы зручны момант для выезду за межы парафіі. Штогадовыя дэканскія саборыкі, кірмашы ў мястэчках, выклік да епіскапа выкарыстоўваліся як нагода для кантактавання з вялікім колам людзей, найперш калег-святароў. Існаванне разгалінаваных сваяцкіх сувязяў унутры дэканата і па-за яго межамі спрыяла ўзнікненню т. зв. «бенефіцыяльных» кланаў. Да 30-х гг. ХІХ ст. асноўнымі мэтамі іх існавання была барацьба за лепшыя парафіі, багацейшыя фундушы, месцы ў дэканацкай іерархіі. Белае ўніяцкае святарства беларуска-літоўскіх земляў не прымала значнага ўдзелу ні ў паўстаннях 1794 і 1830–1831 гг., ні ў фарміраванні т. зв. «польскага» войска ў складзе арміі Напалеона ў час франка-расійскай вайны 1812 г. Нашмат меншая ў параўнанні з каталіцкімі ксяндзамі была і іх заангажаванасць у масонскіх арганізацыях. Гэта сведчыць хутчэй не аб апалітычнасці ўніяцкага духавенства – манахі-базыльяне актыўна падтрымалі лозунгі паўстання 1830–1831 гг. На нашу думку, справа заключалася ў розным сямейным становішчы абедзвюх частак уніяцкага духавенства. Базыльян, у адрозненне ад парафіяльных святароў, мала што стрымлівала ў выказваннях сваіх сімпатый і антыпатый. Жанатым жа парохам, прывязаным да хатняй гаспадаркі, трэба было ў першую чаргу думаць пра свае сем'і, пра забеспячэнне будучыні сваіх дзяцей. Іх вымусіў да пратэсту толькі замах на знешнюю атрыбутыку ўніяцтва: увядзенне літургічных кніг выдання маскоўскіх друкарняў, забарона галіць бараду і інш. Цікава, што кіравалі акцыямі пратэсту ўніяцкага святарства Беларускай

епархіі ў 1835–1838 гг. Я. Ігнатовіч і А. Тамковід – святары, высвечаныя ў цэлібаце, г. зн. без сем'яў. Адсутнасць якой-небудзь адчувальнай рэакцыі на скасаванне уніі ў 1839 г. было нечаканым нават для ўрада. Тут можна пагадзіцца з меркаваннямі расійскай дасавецкай гістарыяграфіі, што для большасці белага духавенства дагматычныя адрозненні і пытанне падпарадкавання царквы былі неістотнымі. Расійскім урадам і вышэйшай уніяцкай іерархіяй (І. Сямашкам, В. Лужынскім і інш.) далучэнне ўніяцкай царквы да праваслаўнай было праведзена надзвычай удала, абсалютная большасць вернікаў і саміх святароў доўгі час не адчувала наступстваў гэтага злучэння. Па словах аднаго з сучаснікаў падзеяў 1839 г., насельніцтва ў сваёй масе аж да 60-х гг. XIX ст. наведвала як цэрквы, так і касцёлы [332, с. 350].

Працэс «алфавітызацыі» грамадства самым непасрэдным чынам закрануў уніяцкіх святароў. Абмежаванне свабоды перамяшчэнняў спрыяла інтэнсіфікацыі перапіскі. Кола адрасатаў было даволі шырокім: суседнія парохі, былыя таварышы па семінарыі, калятары, дэканы, сыны, што вучацца далёка ад дома і інш. Сярод прыватнай перапіскі, якая вялася ў асноўным для вырашэння штодзённых пытанняў – пазыкі, уладкаванне, разнастайныя просьбы – пачынае вылучацца выключна інтымнае ліставанне з мэтай «*развеяцца, развесяліць нуду*» [161, арк. 64–65], абмяняцца навінамі. Частка святароў з дапамогай лістоў абмяркоўвае палітычнае становішча ў краіне. У многіх з іх з'явілася жаданне і магчымасць весці асабістыя дзённікі, пераносіць клопаты і думкі на паперу. Дзённікі дапамагалі лепш адаптавацца да рэчаіснасці, сфармуляваць сваё стаўленне да навакольных падзей. У шэрагу выпадкаў святары ў сваіх нататках і ў ліставанні засведчылі добрае веданне простанароднай беларускай мовы.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Уніяцкае парафіяльнае святарства адыгрывала значную ролю ў этнакультурных працэсах, што адбываліся на беларуска-літоўскіх землях, паколькі большасць насельніцтва беларуска-літоўскіх земляў у XVIII – пачатку XIX стст. вызнавала ўніяцтва. У інтэрпрэтацыі ўніяцкіх святароў да насельніцтва даходзілі здабыткі кніжнай усходнеславянскай культуры. Царкоўныя бібліятэкі нярэдка з'яўляліся адзінымі кнігазборамі на цэлую парафію. Да прамых працоўных абавязкаў святара адносіліся складанне і чытанне пропаведзяў, кантроль за праявамі традыцыйных народных вераванняў, навучанне дзяцей асновам хрысціянскай маралі, збіранне і ўтрыманне бібліятэк. Усё гэта самым непасрэдным чынам уплывала на этнакультурныя працэсы. Паколькі ўніяцкая царква налічвала ў шэрагах сваіх вернікаў сялян і мяшчан (часткова і дробную шляхту), то яна стала ўспрымацца як адзін з атрыбутаў прыналежнасці да сацыяльных нізоў.

Наяўнасць сваяцкіх кланаў сярод белага духавенства паслужыла фундаментам для ўтварэння падабенства «клубаў па інтарэсах» – новай формы грамадскага жыцця. Дэканскія саборыкі, паездкі ў цэнтры епархій рабіліся нагодай для сустрэч, у час якіх абмяркоўваліся не толькі бягучыя арганізацыйныя пытанні, але і палітычныя падзеі ў краіне і ў свеце. Аднак белае ўніяцкае духавенства не праяўляла заўважнай палітычнай актыўнасці. У адрозненне ад манахаў-базыльян, яно не прыняло значнага ўдзелу ні ў праекце стварэння т. зв. «польскага войска» ў час франка-расійскай вайны 1812 г., ні ў паўстаннях 1794 і 1830–1831 гг. Мела месца пэўная заангажаванасць уніяцкіх святароў у масонскія арганізацыі, але гэта, хутчэй, была даніна модзе.

Уніяцкай царквой на працягу XVIII – першай трэці XIX стст. была створана ўласная сістэма адукацыі для белага святарства. Паралельна з даўняй традыцыяй выхавання пры бацьках і кляштарным школьніцтвам, ствaралася сетка пачатковых парафіяльных школ, прызначаных спецыяльна для падрыхтоўкі святарскіх дзяцей. Паступова фарміравалася сістэма ўласнай семінарскай адукацыі. У 1743–1744 гг. была адчынена першая ў XVIII ст. на беларуска-літоўскіх землях спецыяльная ўніяцкая духоўная семінарыя (Новасвержанская), а на пачатку XIX ст. іх

налічвалася ўжо тры (Новасвержанская, Лаўрышаўская і Полацкая). У 20-я гг. XIX ст. узровень адукацыі святарства быў даволі высокім – вялікая колькасць святароў мела семінарскую (каля 41 %) альбо кляштарную (каля 42 %) адукацыю. Да ліку першых можна аднесці і тых нямногіх, хто скончыў езуіцкія і піярскія калегіумы. Асобныя святары працягвалі навучанне ў Віленскім папскім алюмнаце і Калегіуме Прапаганды Веры ў г. Рыме. Аднак працэс навучання святарскіх дзяцей да канца 20-х гг. XIX ст. не меў дакладна акрэсленых ступеняў. Хаця фармальна існаваў падзел на 3 узроўні духоўнай адукацыі – парафіяльная школа, кляштарная школа, семінарыя – толькі адзінкі праходзілі іх цалкам. Для паступлення ў семінарыю не было неабходнасці вучыцца ў парафіяльнай альбо кляштарнай школе. Адыгрывалі сваю ролю і геаграфічныя асаблівасці: большасць навучэнцаў семінарый складалі дзеці святароў навакольных цэркваў.

Да канца 20-х гг. XIX ст. ініцыятыва адкрыцця новых уніяцкіх навучальных устаноў належала пераважна царкоўнай іерархіі. З 1828 г. справай выхавання будучых уніяцкіх святароў заняліся ўлады Расійскай імперыі. У выніку дасягнення асноўнай мэты – змяншэння ўплыву каталіцкай царквы – была створана новая, дакладна структураваная сістэма навучання. Базыльянскі ордэн быў адхілены ад адукацыйнага працэсу. Стваралася сетка духоўных школ, якія з'яўляліся неабходнай прыступкай для паступлення ў семінарыю. У працэс навучання закладалася пераемнасць: парафіяльная школа, духоўная школа, семінарыя. Гэта дазволіла вывесці адукацыю ўніяцкага святарства на якасна новы ўзровень. Адмена ў 1833 г. права калятараў прызначаць парохаў паводле свайго жадання істотна зменшыла залежнасць будучых святароў ад землеўласнікаў і зрабіла асноўнымі крытэрыямі прызначэння на пасаду дастатковы ўзровень падрыхтоўкі і лаяльнасць да ўладаў.

Асноўнай мовай уніяцкіх богаслужэбных кніг, а, значыць, і літургій з'яўлялася царкоўнаславянская. Да канца XVIII ст. па-царкоўнаславянску складаліся такія важныя дакументы ўніяцкага справаводства, як стаўленыя граматы і прысягі святароў і епіскапаў. Большасць кнігазбораў пры ўніяцкіх цэрквах на працягу ўсяго даследуемага перыяду складала літаратура на царкоўнаславянскай мове.

На старабеларускай мове быў складзены звод правіл «Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное» (Супрасль, 1722), які рэгламентаваў практычна ўсе сферы дзейнасці ўніяцкага

святара. У сувязі з гэтым да сярэдзіны XVIII ст. па-старабеларуску вяліся метрычныя кнігі, а да пачатку XIX ст. – памінальныя сінодзікі.

Такія важныя віды дакументаў, як пратаколы візітацый, спісы парафіян, падаўчыя інвентары на працягу ўсяго даследуемага перыяду складаліся на польскай мове, якая да пачатку XIX ст. выцесніла з уніяцкага справаводства царкоўнаславянскую і старабеларускую. Гэта сведчыць аб заняпадзе традыцый пісьмовай кірылічнай культуры ў справаводстве ўніяцкай царквы на працягу XVIII ст. Паступовы пераход дакументацыі на польскую мову звязаны з павелічэннем сярод святароў колькасці выпускнікоў семінарый і кляштарных школ, мовай выкладання ў якіх была польская. Узровень адукацыі дазваляў ім весці асабістыя дзённікі, актыўную прыватную перапіску, якія вяліся выключна па-польску. Гэта сведчыць аб тым, што польская з’яўлялася для адукаванай часткі святарства і мовай штодзённага ўжытку.

Аналіз афіцыйных дакументаў, складзеных рознымі святарамі, аб узроўні адукацыі якіх маюцца дакладныя звесткі, паказвае, што ступень валодання пісьмовай польскай мовай была значна ніжэйшай у тых святароў, навучанне якіх абмяжоўвалася хатнім выхаваннем альбо парафіяльнай школай. У іх мове адзначаецца вялікі працэнт лексікі і граматыкі, уласцівых простанароднай гаворцы.

У сувязі з тым, што абсалютную большасць парафіян уніяцкіх цэркваў складалі сяляне, мяшчане невялікіх мястэчак і дробная шляхта – носьбіты гутарковай беларускай мовы – менавіта гэтая мова выкарыстоўвалася святарамі для пропаведзяў і кантактаў з паствай. Для святароў, якія не вучыліся ў семінарыях і кляштарных школах (асяродках польскай мовы), гутарковая беларуская з’яўлялася і мовай штодзённага ўжытку. Гэта пацвярджае аналіз мовы складзеных імі дакументаў. Адзначаны шматлікія прыклады выкарыстання святарамі простанароднай гаворкі нават у час афіцыйных мерапрыемстваў – дэканскіх саборыкаў, візітацый, дачы паказанняў у судзе.

Матэрыяльнае забеспячэнне ўніяцкага пароха ў параўнанні з мяшчанствам і дробнай шляхтай было дастаткова высокім. Фундушы забяспечвалі святара ворнай зямлёй, пляцамі і юрыдыкамі ў гарадах і мястэчках, працэнтамі з грашовых сум (ануатай), у асобных выпадках – уласнымі прыгоннымі. Святар атрымліваў збожжавыя ссыпкі ад парафіян, меў дазвол на вольную нарыхтоўку лесу для ўласных патрэб (рамонт і ацяпленне будынкаў), бясплатны

і пазачарговы памол мукі на калятарскіх млынах. Магчымасць перадаваць царкоўныя гаспадаркі ў спадчыну (у адрозненне ад нежанатых каталіцкіх святароў) рабіла кар’еру ўніяцкага святара прывабнай для мяшчан і дробнай шляхты.

Для ўніяцкага парафіяльнага святарства было характэрным маёмаснае расслаенне. Большасць царкоўных гаспадарак падпадала пад катэгорыю «сярэдняя» альбо «заможная». Існавалі пэўныя тэрытарыяльныя асаблівасці. Колькасць багатых гаспадарак была ў два разы больш высокай у заходняй частцы беларуска-літоўскіх земляў (асабліва вялікімі зямельнымі надзеламі вылучаліся цэрквы ў Слонімскім павеце). Заможныя царкоўныя гаспадаркі не толькі мелі ўласных прыгонных, але і маглі часова аддаваць частку сваіх земляў для выкарыстання сялянамі-агароднікамі. Разам з утрыманнем шпіталёў і школ багатыя бенефіцыі мелі сродкі на адкрыццё невялікіх прадпрыемстваў.

Наяўнасць сваяцкіх кланаў, выезды ў цэнтр дэканата і епархіі, частыя сяброўскія сходы прыводзілі да вылучэння сярод святароў свайго роду завадатараў і ідэйных кіраўнікоў. Няпэўнасць у далейшым лёсе ўніяцкай царквы гуртавала святароў і вымушала іх сумесна адстойваць свае інтарэсы. Самай папулярнай формай пратэста супраць падрыхтоўкі да скасавання Брэсцкай уніі быў збор подпісаў пад петыцыямі. Але трэба адзначыць, што асноўную незадаволенасць выклікаў замах на знешнюю атрыбутыку ўніяцтва. Увядзенне ва ўжытак кніг выдавецтва маскоўскага Сінода ў 1834–1835 гг. выклікала значна большую хвалю пратэстаў, чым факт скасавання уніі ў 1839 г., які прайшоў амаль незаўважна. Гэта прывяло да таго, што ўніяцкім святарам у выпадку далучэння да праваслаўя было дазволена па-ранейшаму насіць вопратку каталіцкага ўзору, галіць бараду і інш. Немалаважна і тое, што захоўваўся status quo ў матэрыяльным забеспячэнні святарства. Ідэйнымі кіраўнікамі незадаволеных святароў часцей за ўсё рабіліся манахі-базыльяне альбо святары, высвечаныя ў цэлібаце.

БІБЛІЯГРАФІЧНЫ СПІС

1. СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ

1. Castan, N. Sfera publiczna a życie osobiste / N. Castan // Historia życia prywatnego – T. 3. Od Renesansu do Oświecenia / Pod. red. Chartiera R. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1999. – S. 427–469.

2. Chartier, R. Stosowanie piśma / R. Chartier // Historia życia prywatnego – T. 3. Od Renesansu do Oświecenia / Pod. red. Chartiera R. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1999. – S. 119–170.

3. Chaunu, P. Cywilizacja wieku Oświecenia / P. Chaunu. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989. – 589 s.

4. Dylągowa, H. Likwidacja Unii na ziemiach przedrożbiorowych Rzeczypospolitej / H. Dylągowa // Дзеля Бога і Вялікага Княства даўняй Рэчы Паспалітай. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Мн., 2005. – С. 55–66.

5. Elias, N. Zum Begriff des Alltags / N. Elias // Materialen zur Soziologie des Alltags. – Opladen, 1978. S. 22–29.

6. Foisil, M. Piśmiennictwo forum prywatnego / M. Foisil // Historia życia prywatnego – T. 3. Od Renesansu do Oświecenia / Pod. red. Chartiera R. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1999. S. 341–381.

7. Gil, A. Unickie cerkwi Brześcia w opisie wizytacyjnym z 1726 roku / A. Gil // Rocznik Europy Środkowo–Wschodniej. Rok (4) 2006. – S. 25–51.

8. Greckokatolickie dekanaty błoński i puchowicki w latach 1783–1784 / Wstęp i opracowanie Irena Wodzianowska. – Sandomierz, 2006. – 292 s.

9. Julia, D. Ksiądz / D. Julia // Człowiek Oświecenia. Pod red. Michela Vovelle'a. – Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, 2001. – S. 365–398.

10. Kalinka, W. Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta / W.Kalinka. – Kraków: Nakładem Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, 1891. – Cz. 1. – 323 s.

11. Kalinka, W. Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta / W. Kalinka. – Kraków: Nakładem Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, 1891. – Cz. 2. – Dokumenta do historii drugiego i trzeciego podziału. – 323 s.

12. Kaznowski M. Wybrane problemy obsady unickich beneficjów parochialnych w XVIII wieku na przykładzie duchowieństwa dekanatu

bieckiego eparchii przemyskiej // Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII – XIX wieku. Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej. – Tom 5. – Red. A. Gil. – Lublin, 2009.

13. Kitowicz, J. Opis obyczajów za panowania Augusta III / J. Kitowicz; Red. nauk. Z. Golińskiego; wstęp M. Dernałowicz. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999. – 434 s.

14. Kołbuk, W. Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku / W. Kołbuk. – Lublin: Instytut Europy Środkowo Wschodniej, 1998. – 460 s.

15. Kossowski, A. Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII – XVIII w. w światle źródeł archiwalnych / A. Kossowski. – Lublin: Drukarnia «Narodowa», 1939. – 75 s.

16. Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana golniewskiego w roku 1773 miesiąca Novembra dnia 17 iuxta vetus kalendarza sporządzona. Opracowali Józef Mroszek, Waldemar F. Wilczewski. – Białystok, 1996. – Aneks 1. – Wizytacja generalna unickiej cerkwi białostockiej przeprowadzona 25 listopada 1804 roku przez księdza Leona Kraskowskiego. – S. 143 – 156.

17. Kuchowicz, Z. Człowiek polskiego baroku / Z. Kuchowicz. – Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1992. – 420+32 s.

18. Likowski, E. Dzieje kościoła unickiego na Litwe i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane główne ze względu na przyczyny jego upadku / E. Likowski. – Warszawa: Gebether i S-ka, 1906. – Cz. 1. – 277 s.

19. Likowski, E. Dzieje kościoła unickiego na Litwe i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane główne ze względu na przyczyny jego upadku / E. Likowski. – Warszawa: Gebether i S-ka, 1906. – Cz. 2. – 311 s.

20. Likowski, E. Historya unii kościoła Ruskiego z kościołem Rzymskim / E.Likowski. – Poznań: M. Leitber i spółka, 1875. – 287 s.

21. Marozawa, S. Białoruś, jesień 1838 – wiosna 1839: ostatni akt unickiej tragedii / S.Marozawa // Rocznik Europy Środkowo–Wschodniej. Rok (4) 2006. – S. 53–69.

22. Morán, M. Kaznodzieja / M. Morán, J. Andrés-Gallego // Człowiek baroku. Pod. red. Rosaria Villariego. – Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, 2001. – S. 159–197.

23. Prosperi, A. Misjonarz / A. Prosperi // Człowiek baroku. Pod. red. Rosaria Villariego. – Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, 2001. – S. 199–237.

24. Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839 / M. Radwan. – Wydanie drugie. – Lublin: Instytut Europy Środkowo–Wschodniej, 2004. – 504 s.

25. Ranum, O. Ostoje intymności / O. Ranum // Historia życia prywatnego – T. 3. Od Renesansu do Oświecenia / Pod. red. Chartiera R. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1999. – S. 221–275.

26. Revel, J. Poszanowanie obyczajów / J. Revel // Historia życia prywatnego – T. 3. Od Renesansu do Oświecenia / Pod. red. Chartiera R. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1999. – S. 179–219.

27. Sygowski, P. Brasławski dekanat unickiej «Dyecezyi Polsko-Polockiej» (cerkwie i ich wyposażenie) w świetle wizytacji z roku 1789 / P. Sygowski // Studia nad sztuką Renesansu i Baroku; pod red. J. Lileyko i J. Rolskiej-Boruch. – T. V. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004. – S. 393–422.

28. Szantyr, S. Zbior wiadomości o kościole i religii katolickiej w cesarstwie Rossyjskim / S. Szantyr. – Poznań, 1843. – T. 1–2.

29. VL. – Tom IV. – Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki – 1860. – 464+XV s.

30. VL. – Tom V. – Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki – 1860. – 464+XV s.

31. VL. – Tom VI. – Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki – 1860. – 215 s.

32. VL. – Tom VII. – Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki – 1860. – 403+XI s.

33. VL. – Tom VIII. – Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki – 1860. – 624 s.

34. VL. – Tom IX. – Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki – 1889. – 503 s.

35. VL. – Tom X. – Poznań: Towarzystwo przyjacioł nauk – 1952. – XIII+443 s.

36. Wizytacje cerkwi unickich dekanatu Nowodworskiego diecezji Supraskiej 1804 roku. Opracowali P. Borowik i G. Ryżewski. – Białystok, 2009. – 184 s.

37. Wizitacje generalne parafii unickich w województwie Kijowskim i Bracławskim po 1782 roku / Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubielskiego; opracował i wydał M. Radwan. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004. – 912 s.

38. АВАК. – Т. II: Акты Брестскаго земскаго суда. – Вильна: В типографии Губернскаго Правления, 1867. – X+362 с.

39. АВАК. – Т. VI: Акты Брестскаго гродскаго суда, акты Брестскаго подкоморскаго суда, акты Брестской магдебургии, акты Кобринской магдебургии, акты Каменецкой магдебургии. – Вильна: В типографии Губернского Правления, 1872. – LXIX+593+72.

40. АВАК. – Т. VII: Акты Гродненскаго гродскаго суда. – Вильна: В типографии А.Г. Сыркина, 1874. – XVI+614+80 с.

41. АВАК. – Т. XVI: Документы, относящиеся к истории церковной унии в России. – Вильна: Типография А.Г. Сыркина, 1889. – CXLII+704 с.

42. АВАК. – Т. III: Акты Брестскаго гродскаго суда. – Вильна: В типографии Губернскаго правления, 1870. – XX+416с.

43. АВАК. – Т. IX: Акты Виленскаго земскаго суда, магистрата, магдебургии и конфедерации. – Вильна: В типографии А.Г. Сыркина, 1878. – XXI+591+57.

44. АВАК. – Т. XI: Акты Главнаго Литовскаго Трибунала. – Вильна: В типографии А.Г. Сыркина, 1880. – XLI+545+71 с.

45. АВАК. – Т. XII: Акты Главнаго Литовскаго Трибунала. – Вильна: В типографии А.Г. Сыркина, 1883. – XL+651+68 с.

46. АВАК. – Т. XXXIII: Акты, относящиеся к истории Западно-русской церкви. – Вильна: Тип. «Русский почин», 1908. – LXXXIV+567 с.

47. АСДСЗР. – Т. 2. – Вильна: Печатня Губернскаго Правления, 1867. – XVI + 258 + CI + 27 с.

48. АСДСЗР. – Т. 3. – Вильна: Печатня Губернскаго Правления, 1867. – XVIII + 364 с.

49. АСДСЗР. – Т. 5. – Вильна: В печатне А.Г. Сыркина, 1871. – XVI + 256 + 135 с.

50. АСДСЗР. – Т. 6. – Вильна: Печатня О. Блюмовича, 1869. – XI + 411 с.

51. АСДСЗР. – Т. 7. – Вильна: Печатня А.Г. Сыркина, 1870. – XXIV + 375 с.

52. АСДСЗР. – Т. 9. – Вильна: Печатня О. Блюмовича, 1870. – X + 486 с.

53. АСДСЗР. – Т. 10. – Вильна: Печатано в типографии О. Блюмовича, 1874. – VII + 391 с.

54. АСДСЗР. – Т. 12. – Вильна: Типография А.Г.Сыркина, 1900. – XLVII + 230 с.

55. АСДСЗР. – Т. 13. – Вильна: Типография А.Г.Сыркина, 1902. – XXXVI + 235 с.

56. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX ст. у фондзе «Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі» / Беларускі навукова-даследчы інстытут дакументазнаўства і архіўнай справы. Даведнік; склад. С.І. Паўловіч, Т.М. Мальцава. – Мн.–Полацк, 1999. – 386 с.

57. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XVI–XIX ст. у фондах гістарычных архіваў Украіны / Беларускі навукова-даследчы інстытут дакументазнаўства і архіўнай справы. Даведнік; склад. С.І. Паўловіч, Т.М. Мальцава. – Мн.–Полацк, 2001. – 162 с.

58. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XVI–XIX ст. у фондах гістарычных архіваў Літвы і Расіі / Беларускі навукова-даследчы інстытут дакументазнаўства і архіўнай справы. Даведнік; склад. С.І. Паўловіч. – Мн.–Полацк, 2005. – 166 с.

59. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес; пер. с фр.; общ. ред. С.В. Оболенской; предисл. А.Я. Гуревича – М.: Издательская группа «Прогресс»–«Прогресс–Академия», 1992. – 528 с.

60. Бантыш-Каменский, Н.Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжении оной через два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униатов на благочестивых тамошних жителей гонении / Н.Н. Бантыш-Каменский. – М.: В Синодальной типографии, 1805. – 454 с.

61. [Батюшков, П.Н.] Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края / [П.Н. Батюшков]. – Мн.: Изд. центр. БГУ, 2004. – 407 с.

62. Без-Корнилович, М.О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений, к ней же относящихся / М.О. Без-Корнилович. – СПб.: тип. 3 отд. собств. Е. И. В. канц., 1855. – 355 с.

63. Берков, В.Ф. Общая методология науки / В.Ф. Берков. – Мн.: Академия управления при Президенте Республики Беларусь, 2001. – 227 с.

64. Блізкая гісторыя. Паўсядзённае жыцьцё ў Беларусі: 1945–1965. Конкурс для школьнікаў (1998–1999) / Архіў Найноўшае Гісторыі; зборнік матэрыялаў і конкурсных працаў. – Мн.: АНГ, 1999. – 340 с.

65. Блюхер, Ф. Биография Фернана Броделя / Русский архипелаг [Электронный ресурс] – М., 2007. – Режим доступа: http://www.archipelag.ru/index/biography_braudel

66. Бобровский, П.И. Противодействие базилианскаго ордена стремлению белаго духовенства к реформам Русской греко-униятской церкви. По документам Греко-униятскаго (2-го) департамента римско-катол. коллегии и министерства народнаго просвещения / П.И. Бобровский. – Вильна: Губернская Типография, 1888. – 88 с.

67. Бобровский, П.О. Материалы по истории русской греко-униатской церкви. Копии писем члена Бресткаго капитула, Виленскаго официала А. Ю. Сосновскаго в 1826, 1827 и 1828 гг. / П.О. Бобровский. – СПб.: Типография В.С. Балашева, 1891. – 70 с.

68. Бобровский, П.О. Подготовка реформ в русской греко-униатской церкви (1803–1827). Ответ профессору М. Кояловичу / П.О.Бобровский. – СПб.: Типография Ф. Елеонскаго и К, 1889. – 44 с.

69. Бобровский, П.О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I-го / П.О. Бобровский. – СПб.: тип. В.С. Балашева, 1890. – 394 с.

70. Борьба народа в Западной Руси за свою веру и народность. – Киев: Типография С.В. Кульженко, 1902. – 58 с.

71. Брэсцкая Унія 1596 г.: гісторыя і культура: (тэмат. зб. навук. прац) / Брэсцкая аб'яд. рэгіянальная арганізацыя Згуртавання беларусаў свету «Бацькаўшчына»; навук. рэд. С.А. Яцкевіч. – Брэст, 1996. – 42 с.

72. Бядуля, З. Вера, паншчына і воля ў беларускіх народных казках і песьнях / З. Бядуля. – Мн.: Беларускае Коопэрацыйна-Выдавецкае Таварыства «Савецкая Беларусь», 1924. – 141 с.

73. Белецкий, А.В. Униатский вопрос в 1772–1827 гг. / А.В. Белецкий // Хрестоматия по истории Западной России. Учебное пособие для учеников старших классов. – Вильна, 1892. – С. 729–743.

74. Вереда, Д. Адміністративні структури Берестейського офіціялату Володимирсько-Берестейської унійної єпархії у XVIII столітті / Д. Вереда // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Ч. 5. – Львів: Видавництво «Місіонер», 2007. – С. 150–166.

75. Гапановіч, В.Ф., Царанкоў, Л.А. Учарашні і сённяшні дзень уніяцкай царквы / В.Ф. Гапановіч, Л.А. Царанкоў. – Мн.: Беларусь, 1985. – 96 с.

76. Гатаева, Б. Концепции повседневности в зарубежной культурологии / Антропология [Электронный ресурс] – СПб., 2004. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/gataeva/russia_09.html

77. Гісторыя штодзённасці і правы чалавека: Матэрыялы міжнар. канф., Мінск, 1–5 снежня 1999 г. / Інстытут міжнароднага даследавання школьных падручнікаў імя Георга Экерта; уклад. П. Садоўскі, М. Тэлюс. – Мн.: Тэхналогія, 2000. – 276 с.

78. Глубоковский, Н.Н. Архиепископ Смарагд в своих административных отношениях, иерархическом правлении и личной жизни / Н.Н. Глубоковский // Христианское чтение. – 1914. – Февр. – С. 158–174; 299–327.

79. Глубоковский, Н.Н. Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский: Его жизнь и деятельность / Н.Н. Глубоковский. – СПб.: Тип. Меркушева, 1914. – 558 с.

80. Говард М. Сучасная культурная антрапалогія / М. Говард. – Пер. з англ. І. Карпікава, М. Раманоўскага, А. Шыманскага, пад. рэд. П. Церашковіча. – Мн.: Тэхналогія, 1995. – 478 с.

81. Горючко, П.С. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов / П.С. Горючко. – Киев: типография И.И. Горбунова, 1902. – 76 с.

82. Горючко, П.С. К истории возсоединения униатов в Минской архиепископии 1794–1795 года / П.С. Горючко. – Минск: типолитография Б.И. Соломонова, 1902. – 7 с.

83. Ґудзяк, Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Ґудзяк. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – 432 с.

84. Гуревич, А. Исторический синтез и школа «Анналов» / А. Гуревич. – М.: «Индрик», 1993. – 328 с.

85. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 48. – Візіты цэркваў Камянецкага, Кобрынскага, Палескага, Пружанскага і Уладаўскага дэканатаў. 1759 г.

86. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 50. – Візіты цэркваў Брэсцкага дэканата. 1773 г.

87. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 51. – Візіты цэркваў Бельскага дэканата. 1784 г.

88. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 52. – Візіты цэркваў Кобрынскага дэканата. 1784 г.

89. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 53. – Візіты цэркваў Лідскага і Слонімскага дэканатаў. 1784 г.

90. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 55. – Візіты цэркваў Бельскага, Драгічынскага і Мельніцкага дэканатаў. 1797 г.

91. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 56. – Візіты цэркваў Кобрынскага дэканата. 1802 г.

92. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 57. – Візіты цэркваў Камянецкага дэканата. 1802 г.

93. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 58. – Візіты базыльянскіх кляштараў. 1802–1820 гг.

94. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 59. – Візіты цэркваў Драгічынскага дэканата. 1804 г.

95. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 60. – Візіты цэркваў Беластоцкага і Навадворскага дэканатаў. 1804 г.

96. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 61. – Візіты цэркваў Дзісенскага дэканата. 1819 г.

97. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 2. – Спр. 334. – Справа аб выдачы распісак дэкану Беліновічу аб няўдзеле ў патаемных таварыствах. 1827–1828 гг.

98. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 2.– Спр. 674. – Інвентары цэркваў Барысаўскага пав. 1811 г.

99. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 2.– Спр. 698. – Ведамасці аб колькасці цэркваў і насельніцтва грэка-ўніяцкага веравызнання Пінска-Тураўскай епархіі. Сярэдзіна XVIII ст.

100. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 2.– Спр. 699. – Візіты цэркваў Ігуменскага дэканата. 1766 г.

101. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 11. – Інвентар Перабродскай царквы Браслаўскага пав. 1736 г.

102. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 144. – Інвентары, ведамасці, рапарты, прашэнні, рэестры, спісы і інш. матэрыялы (россып). XVIII–XIX стст.

103. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 146. – Матэрыялы, якія адносяцца да Кіеўскай і Брэсцкай і інш. уніяцкіх духоўных кансісторый – ведамасці, рапарты, прашэнні і інш. матэрыялы па розных пытаннях (россып). XVIII–XIX стст.

104. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 148. – Акты, лісты і дакументы па розных пытаннях (россып). XVIII ст.

105. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 379. – Пасямейныя спісы бязмесцавых святароў Мінскай губ. 1799 г.

106. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 397. – Кніга апісання цудаў абраза Багародзіцы ў капліцы в. Васькава Мазырскага пав. 1773–1787 гг.

107. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 400. – Візіты цэркваў Мінскага дэканата. 1780 г.

108. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 415. – Візіты цэркваў Мазырскага дэканата. 1801 г.

109. ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 515. – Візіта Халопеніцкай царквы. 1783 г.

110. Дзяржаўны архіў у г. Любліне – Ф. 95. – Спр. 101. – Генеральныя візіты цэркваў Уладзімірска-Брэсцкай епархіі. 1725–1726 гг.

111. Документы обличают. Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии / Институт искусствоведения, этнографии и фольклора; Архивное управление при Совете Министров БССР; Центральный государственный исторический архив БССР в г. Могилеве; под ред. А.И. Залесского и А.И. Азарова. Мн.: Беларусь, 1964. – 272 с.

112. Записки Василия Лужинскаго, архиепископа Полоцкаго. – Казань: Тип. Императорскаго Университета, 1885. – 312 с.

113. Записки Иосифа, митрополита Литовскаго, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – Т. I. – Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883. – 745 с.

114. Записки Иосифа, митрополита Литовскаго, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – Т. II. – Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883. – 786 с.

115. Записки Иосифа, митрополита Литовскаго, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – Т. III. – Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883. – 1432 с.

116. Ивонин, Ю.П. Институционализация философской антропологии (историко-философский контекст) / Антропология. Философия. Философия человека [Электронный ресурс] – Новосибирск, 2008. – Режим доступа: http://www.antropolog.ru/doc/persons/ivonin/Ivonin31

117. Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в центральном архиве в Витебске, изданные под редакциею архивариуса сего архива А. Созонова. – Выпуск шестой. – Витебск, 1874.

118. Казус. Индивидуальное и уникальное в истории [Электронный ресурс] – М., 2008. – Режим доступа: http://www.orbis-medievalis.nm.ru/inform/kazusy.html – Дата доступа: 26.04.2008.

119. Кашталян, І. Дакументы асобага сектара ЦК КП(б)Б у даследаванні штодзённай гісторыі БССР (1944–1953 гады) / І. Кашталян // Архівы і справаводства. – № 3. – 2003. – С. 100–102.

120. Кашталян, І. Інтэрнэт-рэсурсы ў даследаванні штодзённай гісторыі СССР (1945–1953 гг.) [Электронны рэсурс] – Мн., 2006. – Рэжым доступу: http://www.hist.bsu.by/konference/kashtalyan.htm

121. Киприянович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшаго до настоящаго времени / Г.Я. Киприанович. – Вильна, 1895 . – 45 с.

122. [Кішка, Л.] Леѯиконъ, сирѣчъ Словесникъ Славенскій. Имѣющъ в себѣ словеса первѣе Славенскіѧ, азбꙋчныѧ, по сем же Полскіѧ. Благопотребный къ выразꙋмѣнію словесъ Славенскихъ, обрѣтающихсѧ въ книгахъ церковныхъ, изѡбраженъ / [Л. Кішка.] – Супрасль, 1722. – 67 с.

123. [Кішка, Л.] Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное. Имꙋщее в себѣ Nаꙋкꙋ о Сакраментахъ, о десѧти Божїихъ Приказанѧхъ, о Приказанѧхъ Церковныхъ, и о Nаꙋцѣ Христїанской, съ выкладомъ Сѵмвола или Исповѣданїѧ Вѣры Православныѧ Каѳолическїѧ, съ выкладомъ Молитвы: Отче нашъ: и Богородице Дево: Такожде Nаꙋкꙋ, како подобаетъ наставлѧти малыхъ или невѣжовъ в Вѣры Православной, содержащее / [Л. Кішка.] – Супрасль, 1722. – 224 с.

124. [Кішка, Л.] Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное. Имꙋщее в себѣ Nаꙋкꙋ о Сакраментахъ, о десѧти Божїихъ Приказанѧхъ, о Приказанѧхъ Церковныхъ, и о Nаꙋцѣ Христїанской, съ выкладомъ Сѵмвола или Исповѣданїѧ Вѣры Православныѧ Каѳолическїѧ, съ выкладомъ Молитвы: Отче нашъ: и Богородице Дево: Такожде Nаꙋкꙋ, како подобаетъ наставлѧти малыхъ или невѣжовъ в Вѣры Православной, содержащее / [Л. Кішка.] – Супрасль, 1722. – 224 с. (Інскрыпцыя на старонках асобніка, які захоўваецца ў Бібліятэцы Акадэміі навук Літвы. Шыфр R–18/301).

125. [Кішка, Л.] Собраніе припадковъ краткое, и духовнымъ особомъ потребное. Имꙋщее в себѣ Nаꙋкꙋ о Сакраментахъ, о десѧти Божїихъ Приказанѧхъ, о Приказанѧхъ Церковныхъ, и о Nаꙋцѣ Христїанской, съ выкладомъ Сѵмвола или Исповѣданїѧ Вѣры Православныѧ Каѳолическїѧ, съ выкладомъ Молитвы: Отче нашъ: и Богородице Дево: Такожде Nаꙋкꙋ, како подобаетъ наставлѧти малыхъ или невѣжовъ в Вѣры Православной, содержащее / [Л. Кішка.] – Супрасль, 1722. – 224 с. (Інскрыпцыі на старонках асобніка, які захоўваецца ў бібліятэцы НГМРБ, шыфр № 528).

126. Коялович, М. История возсоединения западнорусских униатов старых времен / М. Коялович. – СПб.: В Типографии Втораго Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1873. – VI+400 с.

127. Коялович, М. Литовская церковная уния / М. Коялович. – СПб.: Типография Н. Тихменева, 1859. – Т. I. – VI+315 с.

128. Коялович, М. Литовская церковная уния / М. Коялович.– СПб.: В типографии духовнаго журнала «Странник», 1861. – Т. II. – 442 с.

129. Коялович, М. Разбор сочинения П. О. Бобровскаго «Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое изследование по архивным документам» и указание на основании архивных документов иной постановки всех главных униатских вопросов того времени / М. Коялович. – СПб.: Типография В. С. Балашева, 1890. – 71 с.

130. Коялович, М.О. Чтения по истории Западной России / М.О. Коялович. – СПб, 1884. – 341 с.

131. Крачковский, Ю.Ф. Пятидесятилетие возсоединения западно-русских униатов с православною церковию (1839–1889) / Ю.Ф. Крачковский. – Вильна: типография А.Г. Сыркина, 1889. – 128 с.

132. Кром, М. Повседневность как предмет исторического исследования / М. Кром // История повседневности: Сборник научных работ. – СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2003. – С. 7–14.

133. Круглов, А.А. Развитие атеизма в Белоруссии (1917–1987 гг.) / А.А. Круглов. – Мн: Беларусь, 1989. – 367 с.

134. Кур'яновіч, А. Гісторыя паўсядзённасці: вопыт вывучэння гісторыкамі Германіі і Беларусі ў 90-я гг. ХХ ст. / А. Кур'яновіч // Гісторыя, культуралогія, мастацтвазнаўства: Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый». (Мінск, 21–25 мая, 4–7 снежня 2000 г.; рэдкал.: В. Скалабан (гал. рэд.) і інш. – Мн.: Беларускі кнігазбор, 2001. – С. 146–152.

135. Курьянович, А. История повседневности как характерная черта мировой исторической науки во 2-ой половине ХХ в. / А. Курьянович // Теоретико-методологические проблемы исторического познания. Материалы международной научной конференции.– Мн.: РИВШ БГУ, 2000. – Т. 1. – С. 144–151.

136. Лісейчыкава, Н.А. Побыт і штодзённае жыццё вучняў і выкладчыкаў у Горы-Горацкіх навучальных установах (1859–1864 гг.) / Н.А. Лісейчыкава // Научные труды Республиканского института высшей школы. Исторические и психолого-педагогические науки. – Мн.: 2006. – С. 51–56.

137. Лісейчыкаў, Д.В. Другія Саветы: Асаблівасці палітычнага жыцця Ляхавіччыны / Д.В. Лісейчыкаў // Terra Historica.– Мн., 2002. – № 1. – С. 64–77.

138. Лыч, Л. Гісторыя культуры Беларусі / Л. Лыч, У. Навіцкі – 2-е выд., дап. – Мн.: ВП «Экаперспектыва», 1997. – 486 с.

139. Людтке, А. Что такое история повседневности? Ее достижения и перспективы в Германии / А. Людтке // Социальная история. Ежегодник, 1998/99. – М., 1999. – С. 77–100.

140. Ляхоўскі, У. Паўсядзённае жыццё Менску ў 1918–1938 гг. / У. Ляхоўскі, І. Раманава // Спадчына. – № 2–3: Спажывецкая культура. – 2003.. – С. 96–115.

141. Мальдзіс, А. Беларусь у люстэрку мемуарнай літаратуры XVIII ст. Нарысы быту і звычаяў / А. Мальдзіс. – Мн., 1982. – 256 с.

142. Мальдзіс, А. Як жылі нашы продкі ў XVIII ст. / А. Мальдзіс. – Мн.: Лімарыус, 2001. – 382 с.

143. Мараш, Я.Н. Из истории борьбы народных масс Белорусии против экспансии католической церкви / Я.Н. Мараш. – Мн.: Вышэйшая школа, 1969. – 288 с.

144. Мараш, Я.Н. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569–1795) / Я.Н. Мараш. – Мн.: Вышэйшая школа, 1971. – 272 с.

145. Мараш, Я.Н. Очерки истории экспансии католической церкви в Белоруссии XVIII века / Я.Н. Мараш. – Мн.: Вышэйшая школа, 1974. – 288 с.

146. Марозава, С.В. Берасцейская царкоўная унія 1596 г. у беларускай гістарыяграфіі / С.В. Марозава– Гродна: ГрДУ, 2002. – 132 с.

147. Марозава, С. Етос унійной церкви та національна ідентичність білорусів у XIX столітті / С. Марозава // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії; за ред. о. Боріса Ґудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія. – Число 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Европи; відп. ред. Олег Турій. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – С. 115–135.

148. Марозава, С. Міжканфесійныя адносіны ў Беларусі ў сярэдзіне XVII – першай палове XVIII ст. / С. Марозава // Гісторыя Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 2000–2005. – Т. 3. Беларусь у складзе Рэчы Паспалітай. – Мн., 2004. – С. 154–169.

149. Марозава, С. Пра некаторыя парадоксы паланізацыі беларусаў «рускай» уніяцкай царквой / С.Марозава // Наш радавод: матэрыялы міжнароднага круглага стала «Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур. X–XX ст.»; уклад. Д. Караў. – Кн. 8. – Гродна–

Беласток: Заходне-Беларускі гуманітарны цэнтр даследаванняў Усходняй Еўропы, 1999. – С. 233–245.

150. Марозава, С. Рэлігійнае становішча ў Беларусі ў другой палове XVIII ст. / С. Марозава // Гісторыя Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 2000–2005. – Т. 3. Беларусь у складзе Рэчы Паспалітай. Мн., 2004. – С. 302–317.

151. Марозава, С. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596–1839 гг.) / С. Марозава. – Гродна, 1996. – 110 с.

152. Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады) / С.В. Марозава; пад навук. рэд. У. М. Конана. – Гродна, 2001. – 352 с.

153. Методологические проблемы истории: учеб. пособие для студентов, магистрантов и аспирантов ист. и филос. специальностей учреждений, обеспечивающих получение высш. образования / В.Н. Сидорцов [и др.]; под общ. ред. В.Н. Сидорцова. – Мн.: ТетраСистемс, 2006. – 352 с.

154. Мікуліч, Т. М. Рэлігійная сацыялізацыя насельніцтва Вялікага княства Літоўскага і праблема адаптацыйнай стратэгіі / Т. М. Мікуліч // Наш Радавод: Матэрыялы міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII–XX ст.» – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 230–249.

155. Микулич Т. Влияние церкви на этноязыковые процессы в Белоруссии: XIII – начале XX в. / Т. Микулич // Наш радавод. – Гродна, 1992. – Кн. 4. (ч.2). – С. 420–431.

156. Насевіч, В. Мікрагісторыя: мінулае ў чалавечым вымярэнні [Электронны рэсурс] – Мн., 2000. – Рэжым доступу: http://www.lingvo.minsk.by/~bha/06/133-151.htm

157. Наумович, И. Пятидесятилетие (1839–1889) возсоединения с православною церковью западно-русских униатов / И. Наумович. – СПб.: В Синодальной типографии, 1889. – 62 с.

158. НГАБ у Гродна. – Ф. 1. – Воп. 3. – Спр. 994. – Справа аб прызначэнні мешчаніна Т. Жыромскага да Чэрніхаўскай царквы. 1829–1832 гг.

159. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 1. – Дакументы з россыпу: візіты цэркваў, рапарты дэканаў і інш. Др. пал. XVIII ст.

160. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 10. – Візіты цэркваў і базыльянскіх кляштараў Мінскага пав. 1809–1820 гг.

161. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 11. – Візіта Клецкай царквы. 1814 г.

162. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 2. – Візіты цэркваў і базыльянскіх кляштараў Дзісенскага і Мінскага пав. 1803–1818 гг.

163. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 3. – Перапіска па рэлігійных пытаннях (россып). Канец XVIII – пачатак XIX ст.

164. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 5. – Візіты цэркваў Рэчыцкага дэканата. 1805 г.; Візіты базыльянскіх кляштараў Бабруйскага, Барысаўскага, Ігуменскага, Пінскага і Рэчыцкага пав. 1805 г.

165. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 6. – Справа аб прызначэнні святара да царквы ў м. Лахва Мазырскага пав. 1821–1824 гг.

166. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 2. – Спр. 240. – Справа аб рукапалажэнні Смародскага Я. у сан святара. 1828 г.

167. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 2. – Спр. 28. – Справа аб рукапалажэнні Наркевіча А. у сан святара. 1814 г.

168. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 2. – Спр. 42. – Справа аб рукапалажэнні Лазоўскага Т. у сан святара. 1815 г.

169. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 2. – Спр. 46. – Справа аб з'яўленні каля в. Савічы Слуцкага пав. цудатворнага абраза Багародзіцы. 1814–1816 гг.

170. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 4. – Спр. 1. – Справа па скарзе ўдавы святара А. Адамовіч на адхіленне браслаўскім старастам М. Манузы ад пасады адміністратара Браслаўскай царквы яе сына К. Адамовіча. 1790-1801 гг.

171. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 5. – Спр. 1. – Візіты цэркваў у м. Свіслач Бабруйскага пав. 1784–1807 гг.

172. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 5. – Спр. 2. – Справа аб рукапалажэнні Зянцэвіча С. у сан святара. 1785 г.

173. НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 5. – Спр. 4. – Візіты і інвентары цэркваў і базыльянскіх кляштараў Навагрудскага і Пінскага пав. 1797–1819 гг.

174. НГАБ у Гродна. – Ф. 1762. – Воп. 1. – Спр. 1. – Візіты і інвентары Вялікадольцаўскай царквы Барысаўскага пав. 1806, 1812, 1819 гг.

175. НГАБ у Гродна. – Ф. 4. – Воп. 1. – Спр. 197. – Пратаколы пасяджэнняў і рашэнняў губернскай камісіі аб прыцягненні да адказнасці ўдзельнікаў паўстання 1830–1831 гг. 1833 г.

176. НГАБ. – КМФ – 18. – Спр. 72. – «Метрика привилеев, данин и потвержений короля Стефана». Кніга пісара Габрыэля Войны. 1585–1589 гг.

177. НГАБ. – Ф. 118. – Воп. 1. – Спр. 2. – Візіты Мсціжскай царквы Барысаўскага пав. 1784–1840 гг.

178. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41225. – Візіта Койданаўскай царквы Мінскага пав. 1773 г.

179. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41235. – Візіты цэркваў Лагойскага і Мядзельскага дэканатаў. 1763 г.

180. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41237. – Візіты Кіявецкай царквы Мінскага пав. 1773–1817 гг.

181. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41238. – Візіты Дзмітравіцкай царквы Барысаўскага пав. 1774–1803 гг.

182. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41239. – Візіты цэркваў Пухавіцкага і Ігуменскага дэканатаў. 1774.

183. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41240. – Візіты цэркваў Мазырскага, Петрыкаўскага, Тураўскага і Убарцкага дэканатаў. 1777–1787 гг.

184. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41241. – Візіты цэркваў Бабруйскага, Глускага і Рагачоўскага дэканатаў. 1784 г.

185. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41242. – Візіты Маркаўскай царквы Вілейскага пав. 1788–1814 гг.

186. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41243. – Візіты Завішынскай царквы Барысаўскага пав. 1791–1797 гг.

187. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41244. – Візіты цэркваў Лідскага дэканата 1792 г., Мазырскага, Рэчыцкага і Тураўскага дэканатаў 1800 г., Пагосцкага дэканата 1801–1802 гг., Мазырскага і Рэчыцкага дэканатаў 1802 г. і Рэчыцкага дэканата 1803 г.

188. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41245. – Візіты цэркваў Мінскага дэканата. 1792–1793 гг.

189. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41246. – Візіты Вітуніцкай царквы Барысаўскага пав. 1799, 1817 гг.

190. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41247. – Візіты цэркваў Любяшоўскага, Мазырскага, Нобельскага, Пагосцкага і Тураўскага дэканатаў. 1799 г.

191. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41248. – Візіты цэркваў Цырынскага дэканата. 1793 г.

192. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41249. – Візіты Драгаміцкай царквы Барысаўскага пав. 1794–1830 гг.

193. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41250. – Візіты Каменскай царквы Барысаўскага пав. 1795–1831 гг.

194. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41251. – Візіты Эсьмонскай царквы Барысаўскага пав. 1798–1807, 1809 гг.

195. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41252. – Візіты Замош’еўскай царквы Барысаўскага пав. 1800–1837 гг.

196. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41253. – Візіты Красналуцкай царквы Барысаўскага пав. 1806–1844 гг.

197. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41254. – Візіты цэркваў Барысаўскага дэканата. 1806 г.

198. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41255. – Візіты Эсьмонскай царквы Барысаўскага пав. 1807–1825 гг.

199. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41256. – Візіты цэркваў Ашмянскага, Бабруйскага, Барысаўскага, Віленскага, Ігуменскага, Курляндскага і Мінскага дэканатаў. 1819 г.

200. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41257. – Візіты базыльянскіх кляштараў Літоўскай правінцыі. 1819 г.

201. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41258. – Візіты цэркваў Зарэчна-Пінскага, Любяшоўскага, Пінскага і Слуцкага дэканатаў. 1819–1820 гг.

202. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41259. – Візіты цэркваў Мазырскага і Рэчыцкага дэканатаў. 1820 гг.

203. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41260. – Візіты базыльянскіх кляштараў Літоўскай правінцыі. 1821 г.

204. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41261. – Візіта Вяляціцкай царквы Барысаўскага пав. 1823–1839 гг.

205. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41262. – Візіты цэркваў Ігуменскага дэканата. 1825 г.

206. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41263. – Візіты Сухавіцкага базыльянскага кляштара Рэчыцкага пав. 1824 г.

207. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41264. – Візіты цэркваў Забярэзінска-Барысаўскага дэканата. 1825 г.

208. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41265. – Візіты цэркваў Бабруйскага дэканата. 1828 г.

209. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41266. – Экстракты візітаў Ігуменскага дэканата. 1828 г.

210. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41268. – Візіты цэркваў Бабруйскага дэканата. 1792 г.

211. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41269. – Візіты Талядавіцкай царквы Слуцкага пав. 1784, 1845 гг.

212. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41278. – Візіты цэркваў Рагачоўскага дэканата. 1764 г.

213. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41281. – Пратаколы пасяджэнняў Полацкай духоўнай кансісторыі. 1774–1784 гг.

214. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41285. – Візіты цэркваў Блонскага і Пухавіцкага дэканатаў. 1783–1784 гг.

215. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41289. – Візіты Мацеевіцкай царквы Пухавіцкага дэканата. 1771–1793 гг.

216. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 41290. – Пратаколы пасяджэнняў духоўнага суда Лагойскай сурагацыі. 1784 г.

217. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 42042. – Візіты цэркваў Бабруйскай, Барысаўскай, Блонскай, Даўгінаўскай, Ігуменскай, Клецкай, Лагойскай, Мінскай, Мядзельскай, Навагрудскай, Нясвіжскай, Пухавіцкай і Цырынскай пратапопій. 1680–1682 гг.

218. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1064. – Метрычная кніга аб народжаных і шлюбаваных Уздзенскай царквы Мінскага пав. 1716–1738 гг.

219. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1068. – Метрычная кніга аб народжаных Пагосцкай царквы Аршанскага пав. 1726–1766 гг.

220. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1127. – Метрычная кніга аб народжаных і шлюбаваных Мацеевіцкай царквы Мінскага пав. 1773–1791 гг.

221. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1182. – Метрычная кніга аб памерлых Шыпянскай царквы. 1795–1820 гг.

222. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1294. – Метрычная кніга аб народжаных Гутаўскай царквы Пінскага пав. 1730–1798 гг.

223. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 14. – Спр. 282. – Метрычная кніга Гайнаўскай царквы аб народжаных, шлюбаваных і памерлых. 1838–1842 гг.

224. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 14. – Спр. 354. – Метрычная кніга цэркваў Пінскага пав. аб народжаных, шлюбаваных і памерлых. 1805 г.

225. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 14. – Спр. 367. – Метрычная кніга цэркваў Пінскага пав. аб народжаных, шлюбаваных і памерлых. 1824 г.

226. НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 14. – Спр. 376. – Метрычныя кнігі цэркваў Пінскага пав. аб нараджэннях, шлюбах і пахаваннях. 1834 г.

227. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 145 а. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Бельдзяшэўскіх.

228. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 349. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Беліновічаў.

229. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 735. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Гамаліцкіх.

230. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 754. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Гарбацэвічаў.

231. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 1410. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Клімантовічаў.

232. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 1422. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Кляеўскіх.

233. НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 3805. – Справа аб дваранскім паходжанні роду Яхімовічаў.

234. НГАБ. – Ф. 694. – Воп. 4. – Спр. 1478. – Інвентар, арэндныя кантракты, заёмныя лісты, выпісы з актавых кніг судоў Навагрудскага ваяв. па маёнт. Астроўчыцы і Арцюхоўшчына Навагрудскага ваяв.; загады князя Юзафа Радзівіла аб прызначэнні прасвітара ў Лактышоўскую царкву. 1630 – 1804 гг.

235. НГАБ. – Ф. 1234. – Воп. 1. – Спр. 1. – Візіты цэркваў Блонскага, Ігуменскага, Нясвіжскага і Пухавіцкага дэканатаў. 1800 г.

236. НГАБ. – Ф. 1234. – Воп. 1. – Спр. 2. – Візіты цэркваў Бабруйскага, Барысаўскага і Ігуменскага дэканатаў. 1818 г.

237. НГАБ. – Ф. 1234. – Воп. 1. – Спр. 5. – Візіты цэркваў Мінскага дэканата. 1792 г.

238. НГАБ. – Ф. 1234. – Воп. 1. – Спр. 9. – Візіты цэркваў Ігуменскага дэканата. 1766 г.

239. НГАБ. – Ф. 1245. – Воп. 1. – Спр. 1. – Візіты цэркваў Рагачоўскага дэканата. 1792 г.

240. НГАБ. – Ф. 1299. – Воп. 1. – Спр. 1. – Візіты цэркваў Глускага дэканата. 1791 г.

241. НГАБ. – Ф. 1299. – Воп. 1. – Спр. 2. – Візіты цэркваў Глускага дэканата. 1792 г.

242. НГАБ. – Ф. 1502. – Воп. 1. – Спр. 8. – Візіты цэркваў Бабруйскага дэканата 1764 г.

243. НГАБ. – Ф. 1502. – Воп. 1. – Спр. 9. – Спісы парафіян Мінскага, Блонскага, Ігуменскага і Пухавіцкага дэканатаў Мінскай сурагацыі 1766 г.

244. НГАБ. – Ф. 1502. – Воп. 1. – Спр. 13. – Візіты цэркваў Навагрудскага дэканата 1754 г.

245. НГАБ. – Ф. 1532. – Воп. 1. – Спр. 2. – Указы Беларускай грэка-уніяцкай духоўнай кансісторыі. 1820–1838 гг.

246. НГАБ. – Ф. 1711. – Воп. 1. – Спр. 11. – Актавая кніга Гродзенскага гродскага суда 1717 гг.

247. НГАБ. – Ф. 1777. – Воп. 1. – Спр. 88. – Актавая кніга Пінскага гаспадарскага замкавага суда. 1554 г.

248. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 24. – Спр. 1410. – Візіты цэркваў Веліжскага, Веляшковіцкага, Віцебскага, Задзвінска-Бешанковіцкага і Мікулінскага дэканатаў. 1822 г.

249. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 24. – Спр. 256. – Візіты базыльянскіх кляштараў Мінскага пав. 1796–1797 гг.

250. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 186. – Каталог бібліятэк манастыроў і касцёлаў. 1798 г.

251. НГАБ. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 8. – Актавая кніга Рэчыцкага земскага суда. 1770–1771 гг.

252. НГАБ. – Ф. 2640. – Воп. 1. – Спр. 13. – Рэвізскія сказкі уніяцкіх святароў і царкоўнаслужыцеляў Віцебскай губ. 1811 г.

253. НГАБ. – Ф. 2640. – Воп. 1. – Спр. 65. – Рэвізскія сказкі уніяцкіх святароў і царкоўнаслужыцеляў Віцебскай губ. 1834 г.

254. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 1. – Спр. 1 д. – Дакументы асабістага архіва інспектара Полацкай грэка-ўніяцкай духоўнай семінарыі, кандыдата і доктара багаслоўя Тамковіда А. 1823–1892 гг.

255. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 29. – Справа аб накладанні епітыміі на святара Гаравецкай царквы Барысаўскага пав. Мінскай губ. Рэцкага Р. за баўленне амаральнага ладу жыцця. 1829–1830 гг.

256. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 47. – Справа аб спрэчцы паміж святаром Яўтушкавіцкай царквы Рэчыцкага пав. Мінскай губ. Русецкім С. І памешчыкамі Горватам О., Корсакамі А. і І. аб праве валодання участкам зямлі пры царкве. 1829–1834 гг.

257. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 88. – Пастанова кансісторыі аб прызначэнні Кляеўскага Б. адміністратарам Калбчанскай царквы. 18.02.1830 г.

258. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 108. – Справа па абвінавачанні святароў Галынкаўскай і Лукаўскай цэркваў Бабруйскага пав. Мінскай губ. Кулакоўскага А. і Косткі У. у баўленні амаральнага ладу жыцця. Ведамасць з ацэнкамі маральных якасцей парафіяльных святароў Бабруйскага дэканата. 1832–1839 гг.

259. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 189. – Справа аб вызваленні ад пасады святара Глыбоцкай царквы Дзісенскага пав. Мінскай губ. Скабалановіча А. за ўдзел у паўстанні 1830–1831 гг. 1831–1832 гг.

260. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 452. – Справа па абвінавачанні рэчыцкага дэкана Чабаноўскага Ф. у агітацыі супраць праваслаўя, а яго сына Чабаноўскага Ф. – у напісанні адозвы да ўніяцкіх святароў аб арганізацыі перашкод пераходу іх парафіян у праваслаўе. 1836–1839 гг.

261. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 460. – Справа па паведамленні Грэка-ўніяцкай духоўнай калегіі ўказа Мікалая I аб падпарадкаванні ўніяцкіх навучальных устаноў Камісіі духоўных вучэльняў. Спіс сыноў святароў Ігуменскага пав. з пазначэннем месца іх навучання альбо службы. 1836 г.

262. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 468. Справа па абвінавачанні святароў Докшыцка-Барысаўскага дэканата ў складанні калектыўнай адозвы супраць выкарыстання ў набажэнствах духоўнай літаратуры маскоўскага друку. 1836 г.

263. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 479. – Справа па скарзе сына святара Шостака А. на прысабечанне маёмасці яго памерлага бацькі адміністратарам Вярхнянскай царквы Дзісенскага пав. Мінскай губ. Язгуновічам І. 1836 г.

264. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 501. – Справа па рапарце бабруйскага дэкана Арашкевіча В. аб нежаданні наглядальніка Побалаўскай паштовай станцыі Бабруйскага пав. Мінскай губ. прымаць яго лісты на адлегласць далей за г. Бабруйск. 1836 г.

265. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 524. – Справа па абвінавачанні сына святара Чабаноўскага Ф. у напісанні бацьку ліста з крытыкай новаўводзін ва ўніяцкім богаслужэнні. 1837 г.

266. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 3. – Спр. 21. – Справа аб рукапалажэнні выпускніка Полацкай духоўнай семінарыі Акаловіча Г. у сан святара.

267. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 3. – Спр. 29. – Справа аб рукапалажэнні выпускніка Полацкай духоўнай семінарыі Сівіцкага І. у сан святара. 1828–1831 гг.

268. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 5. – Спр. 1. – Сыходзячыя дакументы кансісторыі. 1809–1816 гг.

269. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 5. – Спр. 2. – Уваходзячыя і сыходзячыя дакументы кансісторыі. 1809–1810 гг.

270. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 5. – Спр. 4. – Рапарты святароў цэркваў Мінскай губ. аб наяўнасці беглых сялян і ведамасці пінскіх цэркваў аб колькасці свяшчэнна- і царкоўнаслужыцеляў і парафіян. 1799, 1814–1824 гг.

271. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 5. – Спр. 6. – Інвентары цэркваў Мінскай губ. 1792–1800 гг.

272. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 5. – Спр. 7. – Ведамасці аб стане будынкаў, царкоўных земляў, колькасці парафіян цэркваў Барысаўскага пав. Мінскай губ. 1803–1811 гг.

273. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 7. – Спр. 1. – Копіі візітаў цэркваў Навагрудскага і Мінскага ваяв. 1705–1804.

274. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 7. – Спр.3. – Візіты цэркваў Клецкага і Нясвіжскага дэканатаў. 1784 г.

275. НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 8. – Спр.1. – Візіты цэркваў Барысаўскай і Лепельскай пратапопій. 1754 г.

276. Никольский Н.М. История русской церкви / Предисл. А.А. Круглова. – Мн.: Беларусь, 1990. – 541 с.

277. НГМРБ. – Н\д. 10971. – Візіта Тонава-Слабодскай царквы Мінскага пав. 1765 г.

278. НГМРБ. – Н\д. 10972. – Візіта Бацэвіцкай капліцы Бабруйскага пав. 1802 г.

279. НГМРБ. – Н\д. 10973. – Візіта Тарасаўскай царквы Мінскага пав. 1765 г.

280. НГМРБ. – Н\д. 10974. – Візіта Астрашыцка-Гарадоцкай царквы Мінскага пав. 1811 г.

281. НГМРБ. – Н\д. 10975. – Візіта Выганашчанскай царквы Навагрудскага пав. 1776 г.

282. НГМРБ. – Н\д. 10977. – Візіта Выганашчанскай царквы Навагрудскага пав. 1758 г.

283. НГМРБ. – Н\д. 10978. – Візіта Крывіцкай царквы Мінскага пав. 1820 г.

284. НГМРБ. – Н\д. 10979. – Візіта Крывіцкай царквы Мінскага пав. 1774 г.

285. НГМРБ. – Н\д. 10980. – Візіта Крывіцкай царквы Мінскага пав. 1765 г.

286. НГМРБ. – Н\д. 10981. – Візіта Крывіцкай царквы Мінскага пав. 1743 г.

287. О возсоединении униатов с православною церковию в Российской империи. – СПб.: Синодальная типография, 1839. – 28 с.

288. Описание церквей и приходов Минской епархии. Составлено по оффициально затребованным от причтов сведениям. – Кн. VI: Пинский уезд. – Минск: типо-литография Б. И. Соломонова, 1879. – 210 с.

289. Каталог книг издательства «Молодая гвардия» [Электронный ресурс] – М., 2008. – Режим доступа: http://shop.gvardiya.ru/books/povsednevnaja_zhizn_chelovechestva

290. Павлович, С. К. Опыт истории Замойскаго униатскаго провинциальнаго собора (1720 год) / С. К. Павлович. – Гродна: Губернская типография, 1904. – 254 с.

291. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура: (філас.-гіст. аналіз) / С.А. Падокшын; рэд. А.С. Майхровіч. – Мн.: Бел. навука, 1998. – 110 с.

292. Пандель, Г.-Ю. Повседневная история как новый жанр историографии / Г.-Ю. Пандель // Гісторыя штодзённасці і правы чалавека: Матэрыялы міжнароднай канферэнцыі; уклад. П. Садоўскі., М. Тэлюс. 1–5 снежня 1999 г. Мінск. – Мн.: Тэхналогія, 2000. – С. 73–87.

293. Письмо бывшаго Минскаго архиепископа Антония (Зубко) к одному знакомому ему римско-католическому священнику [Без выхадных дадзеных. Падшыта да кнігі Пятидесятилетие (1839–1889) возсоединения с православною церковию западнорусских униатов. СПб.: Синодальная Типография, 1889. Асобнік захоўваецца ў Цэнтральнай Навуковай Бібліятэцы імя Я.Коласа.] – 12 с.

294. ПСЗРИ.– СПб.: Печатано в тип. II отд. собств. Е. И. В. канц., 1830. – Т. XIX– XL.

295. ПСЗРИ–2. – СПб.: Печатано в тип. II отд. собств. Е. И. В. канц., 1830–1840. – Т. I–XIV.

296. Пушкарёва, Н. История повседневности / Энциклопедия «Кругосвет» [Электронный ресурс] – М., 2008. – Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/articles/105/1010512/1010512a1.htm

297. Пятидесятилетие (1839–1889) возсоединения с православною церковию западнорусских униатов. – СПб.: Синодальная Типография, 1889. – 52 с.

298. Раманава, І. Беларусь пераўжывае бурнае нацыянальнае адраджэнне пад уплывам камуністаў. Акадэмічная канферэнцыя 1926 г. у галасах відавочцаў [Электронны рэсурс] – Мн., 2006. – Рэжым доступу: http://arche.bymedia.net/2006-1/ramanava106.htm

299. Ратч, В.Ф. Уния после падения Польши / В.Ф. Ратч. – Вильна: Типография О. Блюмовича, 1867. – 22 с.

300. Ревель, Ж. История и социальные науки во Франции. На примере эволюции школы «Анналов» / Ж. Ревель // Новая и новейшая история. – М., 1998. – № 6. – С. 64–87.

301. Рубинштейн, С.Ф. Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниям Западной России, Белоруссии и Малороссии за 240 лет, с 1652 по 1892 год / С.Ф. Рубинштейн. – Вильна: Типография А.Г. Сыркина, 1894. – 918 с.

302. Рункевич, С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода возсоединения западнорусских униатов с православною церковью в 1794–1796 гг. / С. Рункевич. – СПб.: Тип. А. Катанскаго и К°, 1893. – VI+572+XXXVII с.

303. Сагановіч, Г. Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII стагоддзя / Г. Сагановіч. – Мн.: Энцыклапедыкс, 2001. – 412 с.

304. Сапунов, А. Историческая записка семидесятилетия Витебской губернии / А. Сапунов. – Витебск, 1884. – 167+CL+33+VII с.

305. Сапунов, А.П. Чей прах покоится в нише Полоцкаго Софийскаго Собора? / А.П. Сапунов // Полоцко-Витебская старина. Витебск: Типо-литография наследников М.Б. Неймана, 1912. – Вып. II. – С. 351–358.

306. Свидерский, Л. Иоанн Крассовский, полоцкий униатский архиепископ / Л. Свидерский. – Витебск: Губернская типография, 1911. – 452 с.

307. Семь проповедей синодального члена митрополита Литовскаго и Виленскаго Иосифа, говоренныя при важнейших случаях служения и о греко-униатской церкви в Западном крае России. – СПб.: Синодальная типография, 1889. – 30 с.

308. Сеник, С. Україньска церква в XVII столітті / С. Сенік // Ковчег. Збірнік статей з церковної історії. – Львів: Інститут історичних досліджень Львівск. держ. ун-ту ім. І. Франка, 1993. – Ч. 1. – С. 25–71.

309. Сідарцоў, У. Да пытання аб стане беларускай гістарыяграфіі: праблемы, тэорыі, жанры / У. Сідарцоў // Гісторыя штодзённасці і правы чалавека: Матэрыялы міжнароднай канферэнцыі; уклад. П. Садоўскі., М. Тэлюс. 1–5 снежня 1999 г. – Мінск. – Мн.: Тэхналогія, 2000. – С. 36–46.

310. Сидорцов, В.Н. Методология истории / В.Н. Сидорцов. – Мн.: БГУ, 2003. – 142 с.

311. Сидорцов, В.Н. Методология исторического исследования. (Механизм творчества историка) / В.Н. Сидорцов. – Мн.: БГУ, 2000. – 233 с.

312. Скочиляс, І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть. Львівсько-Галицько-Кам’янецька єпархія. Протоколи генеральних візитацій / І. Скочиляс. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – Т. 2: – CCVIII+512 с.

313. Скочиляс, І. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки / І. Скочиляс // Записки наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1999. – Т. CCXXXVIII: Праці Історично-філософської секції. – С. 46–94.

314. Скочиляс, І. Протоколи генеральних візитацій церков Київської уніатської митрополії XVIII століття (на прикладі

недатованої єпископської ревізії Щирецького намісництва) / І. Скочиляс // Записки наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1999. – Т. CCXXXVIII: Праці Історично-філософської секції. – С. 434–514.

315. Стрельбицкий, И. Пятидесятилетие возсоединения белорусских униятов (1839–1889) / И. Стрельбицкий. – Вильна, 1889. – 61 с.

316. Стрельбицкий, И. Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православной церковью / И. Стрельбицкий. – Вильна: Губернская типография, 1888. – 192 с.

317. Толстой, Д.А. Римский католицизм в России: в 2 т. / Д.А. Толстой. – СПб.: тип. В. Ф. Демакова, 1876. – Т. 2. – 140 с.

318. Улашчык, М. Была такая вёска: гісторыка-этнаграфічны нарыс / М. Улашчык; пер. з рус. мовы У. Арлова. – Мн.: Мастацкая літаратура, 1989. – 174 с.

319. Улащик, Н.Н. Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода / Н.Н. Улащик. – М.: Издательство «Наука», 1973. – 304 с.

320. Уния в документах: сб.; сост. В.А. Теплова, З.И. Зуева. – Мн: «Лучи Софии», 1997. – 520 с.

321. Устав божественныя литургии. – Почаев, 1770. – [Інскрыпцыя на старонках асобніка, які захоўваецца ў бібліятэцы Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі. Шыфр. 15721].

322. Філатава, А. Канфесіянальна-нацыянальная палітыка царскага ўрада ў кан. XVIII – 50-х гг. XIX ст. / А. Філатава // Гісторыя Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мн.: Экаперспектыва, 2000–2005. – Т. 4: Беларусь у складзе Расійскай імперыі. Мн., 2005. – С. 67–75.

323. Філатава, А. Палітыка царскага ўрада ў адносінах да уніяцкай царквы (1772–1839 гг.) / А. Філатава // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. Матэрыялы міжнар. навук. канф.: Зб. арт.; пад рэд. І.І. Акінчыца. – Брэст: Брэсцкі дзярж. ун-т, 1997. – С. 84–88.

324. Філатава, А. Уніяцтва на Беларусі ад Полацкага сабора да нашых дзён / А. Філатава, В. Грыгор’ева, У. Навіцкі // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі): зб. арт.; пад рэд. М.В. Біча і П.А. Лойкі. – Мн.: Экаперспектыва, 1996. – С. 121–132.

325. Филатова, Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. / Е.Н. Филатова. – Мн.: Бел. наука, 2006. – 192 с.

326. Филатова, Е. Униатская церковь в Белоруссии. 1772–1839 гг. Историография / Е.Филатова // Наш радавод. – Гродна, 1994. – Кн. 6, ч. 3. – С. 662–668.

327. Филевич, И. Вопрос о возсоединении западно-русских униатов в его новейшей постановке: по поводу исслед. П.О. Бобровского «Рус. Греко-униат. Церковь в царствование императора Александра I» / И. Филевич. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1891. – 31 с.

328. Флін, Дж. Кантрасты падабенства: біскупы Трой у Ірландыі і Лісоўскі ў Беларусі ў эпоху Вялікай французскай рэвалюцыі [Электронны рэсурс] – Мн., 2006. – Рэжым доступу: http://arche.home.by/2003-2/flynn203.html

329. Цьвікевіч А. «Западно–руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. – 2–е выд. – Мн.: Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.

330. Честнов И. Л. Повседневность как теоретико-методологическая проблема историко-юридической науки [Электронный ресурс] – М., 2007. – Режим доступа: http://www.sgu.ru/faculties/historical/sc.publication/vseob.hist./povsednevnost/docs/01.pdf

331. Чистович, И.А. Пятидесятилетие (1839–1889) возсоединения с православною церковию западно-русских униатов / И.А. Чистович – СПб.: синод. тип., 1889. – 64 с.

332. Шавельский, Г. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.) / Г. Шавельский. – СПб.: Типография «Сельскаго Вестника», 1910. – XXIV+380+84 с.

333. Швед, В. Масонскія ложы на землях Беларусі (канец XVIII – першая чвэрць XIX ст.) / В. Швед // Вольныя муляры ў беларускай гісторыі. Канец XVIII – пачатак XX ст. – Вільня: Gudas, 2005. – С. 37–102.

334. Шпилевский, П.М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю / П.М. Шпилевский; Предисл., текстол. подгот., прим. и коммент. С.А. Кузняевой. – Мн.: Беларусь, 2004. – 251 с.

335. Шутова, О. На пути к Истории Людей: Заметки по истории исторической мысли (конец XX века) / О. Шутова. – Мн.: ПолиБиг, 1999. – 108 с.

336. Шыбека, З.В. Мінск: Старонкі жыцця дарэвалюцыйнага горада / З.В. Шыбека, С.Ф. Шыбека; пер. з рус. мовы М. Віжа; прадм. С.М. Станюты. – Мн.: Полымя, 1994. – 341 с.

337. Щербицкий, О. Русский язык и православная вера в бывшем Литовском государстве / О. Щербицкий. – Вильна: Русский почин, 1906. – 16 с.

338. Яноўская, В.В. Канфесіі ў Беларусі: стан і праблемы сучаснай айчыннай гістарыяграфіі / В.В. Яноўская // Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы; навук. рэд. В.В. Яноўская. – Мн.: Беларуская навука, 2000. – С. 381–403.

339. Янушкевіч, Я. Дыярыуш з XIX ст. Дзённікі М. Галубовіча як гістарычная крыніца / Я. Янушкевіч. – Мн., 2003. – 350 с.

2. СПІС ПУБЛІКАЦЫЙ АЎТАРА 2005-2011 гг.[1]

1-А. Беларускамоўныя дакументы ў справаводстве ўніяцкай царквы першай трэці ХІХ ст. // Архіварыус: зб. навук. паведамл. і арт. – Вып. 3; рэдкал.: А.К. Галубовіч (старш.) і інш. – Мн.: НГАБ, 2005. – С. 66–73.

2-А. Візіты і інвентары ўніяцкіх храмаў Беларусі як крыніца па гісторыі штодзённасці (паводле матэрыялаў НГАБ) // Беларускі археаграфічны штогоднік. – Вып. 6; рэд. калегія: У.К. Коршук (гал. рэд.) і інш. – Мн.: БелНДІДАС, 2005. – С. 94–101.

3-А. Маральны стан уніяцкага кліру ў Беларусі напярэдадні скасавання уніі (30-я гг. ХІХ ст.) // Архіварыус: зб. навук. паведамл. і арт. – Вып. 3; рэдкал.: А.К. Галубовіч (старш.) і інш. – Мн.: НГАБ, 2005. – С. 44–49.

4-А. Плябанская гаспадарка ўніяцкага святара ў Беларусі ў XVIII ст. // Весці Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – № 5. – Ч. 2; рэд. кал.: П.Г. Нікіценка (гал. рэд.) і інш. – Мн.: Беларуская навука, 2005. – С. 44–46.

5-А. Униатские учреждения // Минская губерния: государственные, религиозные и общественные учреждения (1793–1917); сост. Т.Е. Леонтьева. – Мн.: БелНИИДАД, 2006. – С. 366–367.

6-А. Бенефіцыяльныя сваяцкія кланы ўніяцкай царквы на Беларусі ў XVIII – першай трэці ХІХ стст. // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2006. – С. 365–373.

7-А. Схаваныя ўніяцкія прыходы Пінскага павета канца XVIII – першай трэці ХІХ стст. // Архіварыус: зб. навук. паведамл. і арт. – Вып. 4; рэдкал.: Ю.М. Бохан [і інш.] – Мн.: НГАБ, 2006. – С. 117–129.

8-А. Більдзяшэўскія, Бельдзяшэўскія гербу «Папарона» // Гербоўнік беларускай шляхты. – Т. 2; склад.: С. Рыбчонак [і інш.]. – Мн.: НАРБ, 2007. – С. 293.

9-А. Буцэвічы гербу «Корчак» // Гербоўнік беларускай шляхты. – Т. 2; склад.: С. Рыбчонак [і інш.]. – Мн.: НАРБ, 2007. – С. 453–455.

10-А. Забабоны і цуды ва ўніяцкіх парафіях Беларусі XVIII – пачатку ХІХ стст. // Архіварыус: зб. навук. паведамл. і арт. – Вып. 5; рэдкал.: Ю.М. Бохан [і інш.] – Мн.: НГАБ, 2007. – С. 188–198.

[1] Складзены ў храналагічным парадку.

11-А. Культ цудатворных абразоў і змаганне з рэшткамі народных вераванняў ва ўніяцкіх парафіях Беларусі XVIII – пач. XIX стст. // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2007. – С. 565–572.

12-А. Фарміраванне кнігазбораў пры ўніяцкіх цэрквах Беларусі ў XVIII ст. // Научные труды Республиканского института высшей школы. Исторические и психолого-педагогические науки: сб. науч. ст. – Вып 4 (9); под ред. В.Ф. Беркова. – Мн.: РИВШ, 2007. – С. 81–85.

13-А. Фрагмент асабістага архіва прафесара Полацкай духоўнай семінарыі Адама Тамковіда // Беларускі археаграфічны штогоднік. – Вып. 7; рэд. калегія: У.К. Коршук (гал. рэд.) і інш. – Мн.: БелНДІДАС, 2007. – С. 140–150.

14-А. Пратаколы генеральнай візітацыі ўніяцкіх цэркваў Кіеўска-Віленскай епархіі 1680–1682 гг. у фондах НГАБ // Rocznik Instytuty Europy Środkowo-Wschodniej; red. J. Kłoczowski, A. Gil. – Rok (5) 2007. – Lublin. – S. 123–138.

15-А. Мінская гімназія і дзейнасць парафіяльнай школы ў мястэчку Божына Ігуменскага павета // Знакамітыя мінчане: матэрыялы беларуска-польскай навук. канф., Мінск, 17 лістапада 2007 г.; materiały Białorusko-Polskiej konf. nauk., Mińsk, 17 listopada 2007 / Польскі інстытут у Мінску; рэдкал. А.Ф. Вялікі [і інш.]; навук. рэд. А.Ф. Вялікі і З. Вініцкі. – Мн.: Выд. В. Хурсік, 2007. – С. 199–206.

16-А. Метрычныя кнігі ўніяцкіх цэркваў Беларусі XVIII ст.: асаблівасці складання і захаванасці // Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. Матэрыялы юбілейнай навукова-практычнай канферэнцыі, прысвечанай 70-годдзю Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі. (Мінск, 8 ліпеня 2008 г.) – Мн.: НАРБ, 2008. – С. 94–101.

17-А. Метрычныя кнігі ўніяцкіх цэркваў Беларусі XVIII ст.: асаблівасці складання і захавання / Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. [Электронны рэсурс] – Мн., 2008. – Рэжым доступу: http://niab.belhost.by/stat/metr_book/

18-А. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святарства беларуска-літоўскіх зямель (1720–1839 гг.): дыс. … канд. гіст. навук: 07.00.02 / Д.В. Лісейчыкаў. – Мн., 2008. – 283 с.

19-А. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святарства беларуска-літоўскіх зямель (1720–1839 гг.): аўтарэф. дыс. … канд. гіст. навук: 07.00.02 / Д.В. Лісейчыкаў; Інст. гіст. НАНБ. – Мн., 2009. – 22 с.

20-А. Візіты ўніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў / Укладальнік Д.В. Лісейчыкаў. – Мінск: І.П. Логвінаў, 2009. – 270 с.: іл.

21-А. Белорусская (Полоцкая) униатская духовная консистория // Витебская губерния: государственные, религиозные и общественные учреждения (1802-1917) / Т.Е. Леонтьева [и др.] – Мн.: БелНИИДАД, 2009. – С. 474–476.

22-А. Деканаты униатской церкви // Витебская губерния: государственные, религиозные и общественные учреждения (1802–1917) / Т.Е. Леонтьева [и др.] – Мн.: БелНИИДАД, 2009. – С. 476–477.

23-А. Провинциал Белорусской провинции базилианского ордена // Витебская губерния: государственные, религиозные и общественные учреждения (1802–1917) / Т.Е. Леонтьева [и др.] – Мн.: БелНИИДАД, 2009. – С. 477–478.

24-А. Полоцкая (Белорусская) униатская духовная семинария // Витебская губерния: государственные, религиозные и общественные учреждения (1802-1917) / Т.Е. Леонтьева [и др.] – Мн.: БелНИИДАД, 2009. – С. 466–467.

25-А. Церковноприходские школы // Витебская губерния: государственные, религиозные и общественные учреждения (1802–1917) / Т.Е.Леонтьева [и др.] – Мн.: БелНИИДАД, 2009. – С. 467–469.

26-А. Фарміраванне сваяцкіх саюзаў сярод уніяцкага святарства-беларуска-літоўскіх земляў у XVI–XIX ст. // Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej. – T. 5. – Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII – XIX wieku. – Red. A. Gil. – Lublin, 2009. – S. 121–136.

27-А. Уніяцкія парафіі Мінска ў XVII–XIX стст. // Нашыя святыні: Матэрыялы міжнар. навук. канф., прысв. 500-годдзю Мінск. фарн. касцёла, 225-годдзю Магілёўск. Архідыяцэзіі, 220-годдзю Мінскай дыяцэзіі, Мінск, 7 чэрвеня 2008 г. / Польскі інстытут у Мінску; рэдкал. Т. Кандрусевіч [і інш.]; навук. рэд. Т. Кандрусевіч, А.І. Мальдзіс і М. Каламайска. – Мн.: Выд. В. Хурсік, 2009. – С. 138–150.

28-А. Візіты уніяцкіх цэркваў 1680-1682 гг. у фондах Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі. / Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. [Электронны рэсурс] – Мн., 2009. – Рэжым доступу: http://niab.belhost.by/stat/lisejczyk_wizyty/

29-А. Мітрапаліт Іосіф Вельямін-Руцкі і яго тастамент // Асоба і час: Беларускі біяграфічны альманах / Укладальнік А.І. Фядута. – Вып. 2. – Мн.: Лімарыус, 2010. – С. 33–49.

30-А. Фарміраванне сеткі ўніяцкіх парафій на тэрыторыі «Тураўскай епархіі» ў 1596–1795 гг. // Kościoł unicki w Rzeczypospolitej / Red. W. Walczak. – Białystok, 2010. – S. 93–112.

31-А. Уніяцкія парафіі «Тураўскай епархіі» ў XVI–XVIII стст. / Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. [Электронны рэсурс] – Мн., 2011. – Рэжым доступу: http://niab.belhost.by/stat/lisejczyk_turaw/

ПАКАЗАЛЬНІК ІМЁНАЎ

Адамовіч А. 57
Азараў А. 18
Акаронка 128
Аксянкевіч С 44.
Александровіч А. 81
Алелькавіч С. 35
Андрэ-Галега Дж. 15
Антанэці П. 13
Арашкевіч В. 59,119
Ар’ес Ф. 10, 15, 94
Аскеркі 58
Аўгусціновіч 104
Ачапоўскі М. 76
Ачапоўскія 34
Бабарэка В. 50
Бабровіч Я. 88
Баброўскі П. 20,23,24
Багданец 52
Багдановіч М. 117
Багданоўскі А. 105
Багданоўскі Я. 105
Багданоўскія 33
Балгароўскія 36
Бантыш-Каменскі М. 16, 17, 19, 22
Баравік П. 28
Баравікі 33
Бараноўскі І. 92
Барзакоўскі С. 44, 92, 117
Бародзіч І. 98
Бародзічы 34
Бароўскі А. 80
Баўтровіч Т. 70
Бацюшкаў П. 18, 19, 21, 24
Без-Карніловіч М. 20
Бекарэвічы 33
Беліновіч І. 118
Беліновіч К. 125
Беліновіч М. 80
Беліновіч П. 41
Беліновіч Р. 118, 119
Беліновіч Я. 44
Беліновічы 33, 34, 125
Бельдзяшэўскі 37
Біруковіч В. 54
Блок М. 10
Брадэль Ф. 10, 11
Браніцкія 92
Бруевіч В. 41
Бруле П. 13
Бруяка Ж. 35
Бруякі 33, 35, 36, 37
Брэтон Ж.Ф. 13
Будай Ф. 102
Будзіловіч А. 76
Будзіловіч М. 53
Будзіловічы 33
Булгак І. 125
Булгак Ю. 67
Бурынскі С.-А. 77
Бутрымовіч А. 72
Бухавецкі А. 53
Быкоўскі І. 118
Бычкоўскі В. 59
Бялецкі А. 20
Бяніцкая Д. 99
Бяссмертны Ю. 13
Вадзяноўская І. 28
Вайлевіч В. 105
Валадковіч М. 57
Валадковічы 57
Валасовічы 34
Ванеевіч Я. 126

Вараноўскія 34
Васілеўскі Р. 66
Васілеўскія 33
Васінскі Р. 97
Вельямін-Руцкі І. 42, 77, 93
Вербіловіч М. 106
Вербіловічы 34
Вільчэўскі В. 28
Вільчэўскі Ю. 90
Вішнеўскі П. 41
Вішнеўскі Т. 41
Вярыга В. 69
Вярыга М. 57
Вярыга 57
Вярыгі 34
Гадэбскі Т. 53
Галаўня А. 119, 125
Галіноўскі Я. 85
Галоўчыцы 33
Галубовіч М. 29, 109
Гамаліцкія 34, 61, 118
Гарабурды 77, 82
Гарачка Д. 66
Гарбацэвічы 34, 39
Гардзей П. 81
Гаручка П. 20
Гатаева Б. 13
Гзоўскі М. 91
Гзоўскі П. 91
Гзоўскія 90
Гіль А. 28
Гласка Я. 103, 114
Глубакоўскі М. 24
Глухоўскі Д. 62
Глыбоўскі Я. 80
Глыбоўскія 34
Грабніцкі Ф. 28, 58, 102, 103
Грудніцкія 33
Грыгор’ева В. гл. Яноўская В.
Грынявіцкі С. 39
Грэгаровічы 33
Гурэвіч А. 13
Давідовічава Г. 108
Даўгяла Дз. 16
Дашковіч-Гарбацкі Г. 58
Дзюбі Ж. 10
Дзядовіч Д. 81
Дружылоўскія 34
Дылянгова Г. 24
Ёйка С. 39
Ельскія 85
Елянеўскі Р. 116
Жукоўскі А. 94
Жулі Д. 15, 65, 90, 101
Жылінскі М. 44
Жыромскі Т. 37
Забароўскі Б. 121
Забароўскі К. 121
Забароўскі Я. 121, 122
Заварскі А. 100
Завітневіч Б. 126
Завітневічы 39
Завусцінскі С. 50
Загароўскі М. 98
Залескі А. 18
Залескі М. 70
Заліўскі 78
Замулевічы 33
Заранка А. 93
Заранка К. 93
Заранка Э. 93
Заранкі 85
Здановіч М. 118
Здановічы 33
Златкоўскі С. 107
Зубко А. 29
Зянковіч 118
Зянцэвіч С. 112

Івашкевіч А. 102
Івонін Ю. 13
Ігнатовіч Я. 126, 127, 129
Казакевіч В. 54
Калінка В. 23
Каліноўскі М. 127
Камар Я. 118
Камары 34
Капецкі 57
Каранеўскія 37
Каранецкія 94
Касарэцкі Т. 117
Касоўскі А. 16, 18, 22, 23, 24
Кастан Н. 15
Кастроўскія 36
Касцевіч А. 74
Касцевічы 34
Касцюшка Т. 124
Катовіч Я. 60
Кашталян І. 14
Каяловіч М. 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24
Кіпрыяновіч Г. 16
Кітовіч Е. 28, 103
Кішка Л. 19, 26, 47, 84, 87, 89, 112
Клімантовіч І. 56
Клімантовіч Я. 125
Кляеўскі А. 37
Кляеўскі Л. 37
Кляеўскі С. 44, 122, 123
Кляеўскі Т. 37
Кляеўскі Я. 37, 55
Кляеўскія 37, 39
Корсак 128
Костка А. 126
Красоўскі Я. 104
Крачкоўскі Ю. 24
Кром М. 12, 13
Крыжаноўскі А. Гл. Смарагд
Кунаховіч 38
Кунцэвіч І. 101
Кур’яновіч А. 14
Куховіч З. 96, 97, 100
Лазарэвіч Я. 105
Лазоўскі Т. 104
Ластоўскія 34
Леванцэвіч М. 91
Леві Дж. 13
Ле Гоф Ж. 10
Лікоўскі Э. 16, 18, 21, 24, 25
Лінднэр Р. 14
Лісейчыкава Н. 14
Лісіцкія 33
Лісоўскі І. 51, 104
Лісянскі 103
Лотман Ю.12
Лужынскі В.29, 104, 119, 129
Лузька Г. 97
Любінскі С. 41, 42
Любінскі 41
Людтке А. 11, 12, 15
Маер У. 14
Мажэйка С. 105
Малашка Л. 79
Маліноўскі І.-Р. 41, 42
Мальдзіс А. 14
Манузы М. 57
Маран М. 15
Мараш Я. 17, 18, 23
Маркоўскі М. 66
Марозава С. 17, 20, 22, 24, 108
Мартусевіч Я. 21
Маршынскі В. 72, 102
Масальскі С. 80, 81
Маўчан П. 108
Махнацэвіч К. 117
Мацкевічы 34
Медык Х. 12, 13

Мігай А. 77
Мігай Я. 96
Мікуліч Т. 20, 24
Міхнякевіч М. 90
Мішун А. 102
Мрошак Ю. 28
Мялешкі 77, 82
Навасялецкі Н. 98
Напалеон 124, 125, 128
Нарановіч А. 41
Нарановіч Т. 41
Наркевіч А. 125
Наркевіч Я. 61, 118, 119, 120
Насовіч А. 117
Навумовіч І. 18, 21, 24
Нестаровіч М. 42, 75
Нікольскі М. 16
Павел І 62
Падокшын С. 20
Паеўскія 33
Пандэль Г.-Ю. 11, 12, 14, 15
Панятоўскі С.А. 37
Паньён Э. 13
Паплаўскі А. 39
Паплаўскі М. 39
Паплаўскі Я. 39
Паўловіч С. 19
Паўлоўскі Ц. 61, 62, 99
Паўлоўскі Я. 43, 55
Пачобут Р. 35
Пачуйка А. 97
Пігулеўскія 33, 37, 39
Пінкевіч М. 122, 123
Піроцкі С. 100
Плаўскія 33
Плышэўскі П. 55
Правалкоўскі М. 57
Пракопава М. 98
Праспэры А. 15
Прушынскія 37
Прыбыткоўскі Т. 112
Прыгароўскія 33
Пурышкевіч Р. 58
Пуслоўскі Ц. 126
Пушкарова Н. 13
Пякарскія 33
Пятровіч М. 110
Пятровіч Ф. 106
Пяшкоўскі С. 81
Радван М. 20, 22, 23, 24, 28, 124
Радзевіч Ю. 45
Радзевіч Я. 113
Радзевічы 33
Радзівіл М.-К. 47
Раецкі М. 34
Разановіч В. 54
Ральцэвіч І. 105, 106
Ральцэвіч Я. 58
Раманава І. 14
Ранум А. 15, 68, 69
Растоцкі Ф. 27
Рачкоўскі П. 55
Рубінштэйн С. 26
Руднікоўскі М. 104
Рункевіч С. 16, 21, 24
Русакоўскі Я. 72
Русіновіч П. 50, 96
Русіновічы 34
Руцкі І. Гл. Вельямін-Руцкі І.
Рыжэўскі Г. 28
Рэвэль Ж. 10, 11
Рэцкі Р. 95
Савіч М. 99
Савіч Т. 75, 81
Савічы 34, 39
Сагановіч Г. 20
Садкоўскі В. 124

Сакульскі Т. 95
Сапегі 68, 77, 82
Сасіновіч С. 72
Сасноўскі А. 29
Сахаровічы. Гл. Уладычыкі-Сахаровічы
Сахоўскія 36
Свідэрскі Л. 21, 23, 60, 61
Свідэрскія 34
Серада П. 81
Сідарцоў У. 14
Сідарчук 38
Скабалановіч А. 126
Скабалановічы 33
Скачыляс І. 28, 30
Скірцэвіч І. 99
Славута Т. 102
Слушка Д.-М. 34
Смагаржэўскі Я. 27, 37, 43, 51
Смарагд (Крыжаноўскі А.) 127
Снарскі А. 72
Старасельская Н. 13
Старынскі М. 70
Стахоўская М. 98
Стахоўская Я.98
Стоцкі А. 67
Стральбіцкі І. 20, 24
Стратановіч Р. 52
Сулкоўскі Р. 103
Сцепурынскія 34
Сямак (Сямакоўна) Г. 74, 92
Сямашка І. 18, 29, 46, 104, 109, 129
Тамковід А. 127, 129
Тарасевіч Т. 112
Трапцэвіч А. 58
Трусевіч 79
Трускоўскі Т. 48
Турцэвіч А. 54
Уладзіслаў IV 79
Уладычыкі-Сахаровічы 39
Улашчык М. 14
Урбановіч С. 119
Фалевічы 34
Філатава А. 17, 23, 24
Філевіч І. 24
Флары Ж. 13
Фуазіль М. 15, 121
Харламповічы 33
Хмара А. 62
Хруцкі П. 112
Цагельнік А. 80
Цагельнік Г. 80
Цагельнік І. 80
Цагельнік С. 80
Царыковічы 36
Цвікевіч А. 18
Цішкоўскі М. 102
Цынкоўскі А. 120
Чабаноўскія119, 120
Чапскі С.125
Чарапан В. 108
Чарапан Г. 108
Чарапан Э. 108
Чыстовіч І. 16, 20
Шавельскі Г. 20, 21, 23, 24, 37, 49, 93, 107, 108
Шалепін 126
Шамятыла Р. 97
Шантыр С. 25
Шану П. 15
Шаптыцкі А. 93
Шарапа Я. 107
Шарцье Р. 10, 12, 15, 87, 88, 121
Шафаловіч А.102
Шафаловіч А.-Я. 123
Шашкевіч С. 74
Шулякевіч І. 96, 107

Шутава В. 14
Шчуцкі Р. 34
Шыбека З. 14
Шыбека С. 14
Шыманскія 34
Шырма Ф.111
Шэнец А. 76
Шэнец І. 94
Шэнцы 34
Эліас Н.9, 12, 15
Юдыч Т. 59
Юхневіч Д. 68
Юхневіч М. 67, 68
Янкін Д. 35
Янкоўскі С. 48
Яноўская (Грыгор’ева) В. 17
Яфрэмовіч Ф. 82
Яхімовіч А. 36, 98, 99
Яхімовіч Г. 37
Яхімовіч Д. 36
Яхімовіч В. 36
Яхімовіч П. 36
Яхімовіч С. 36
Яхімовіч Ф. 36, 37
Яхімовіч Я. 37
Яхімовічы 36

ГЕАГРАФІЧНЫ ПАКАЗАЛЬНІК

Адахаўшчына, в. 81
Алексічы, в. 58
Амельня, маёнт. 59
Англія 10
Анопаль, маёнт. 118
Аршанскі пав. 86, 111
Астроўкі, в. 70
Астроўчычы, в. 35, 96
Аўгустоўскі край 95
Ашмянскі дэканат 45, 47, 49, 60
Баля, в. 95
Бабруйск, г. 44, 74, 92, 112, 117, 119
Бабруйская пратапопія 110
Бабруйскі дэканат 34, 44, 45, 47, 49, 68, 73, 79, 89, 96
Бабруйскі пав. 49, 82
Баруны, м. 45, 46, 49
Барысаўская пратапопія 110
Барысаўскі дэканат 33, 45, 47, 105, 111
Барысаўскі пав. 42, 82
Беларуская епархія 7, 24, 46, 104, 127, 128
Беларусь 8, 9, 14, 16, 17, 18, 27, 28, 37, 95
Беластоцкая вобл. 7
Беластоцкі дыстрыкт 48
Белічаны, в. 122
Бельскі дэканат 34, 73, 89
Беразвечча, м. 45, 46, 49, 64
Беразіно, м. 64
Беседы, в. 78
Блеўчыцы, в. 35
Блонская пратапопія 110
Блонскі дэканат 34, 43, 60, 73, 89, 97, 102
Блонь, в. 118
Блячына, в. 35
Божына, м. 43, 44
Брадзец, в. 35
Браслаў, г. 57
Браслаўскі дэканат 34, 61
Брожа, в. 41
Брэст, г. 9, 46, 49
Брэсцкая епархія 45, 46, 62
Брэсцкі дэканат 33
Брэсцкі пав. 83
Быцень, м. 64
Бяльчо, в. 117
Валынская губ. 127
Валынь 61
Ванюжычы, в. 36, 98, 100
Варшава, г. 53
Варшаўскае Герцагства 124
Васькава, в. 98, 100
Ведзьма, м. (Станіславава) 107
Веліж, г. 77, 127
Віленская губ. 8
Віленскі дэканат 45, 47, 62
Віленшчына 61, 77
Вільня, г. 28, 29, 30, 37, 40, 45, 46, 50, 62, 87, 92, 105, 118
Віцебск, г. 77, 101
Віцебская губ. 8, 126, 127
Вішнева, м. 35
Вішніцы, м. 39
Возера, в. 57
Войская, в. 53
Волма, м. 76, 91
Вольніца, в. 41
Восава, в. 54
Вострава, в. 81, 82

Вуша, в. 117
Вялікае Княства Літоўскае 17, 19, 52, 54
Вялікія Дольцы, в. 85
Вяляцічы, в. 35
Вярбілава, в. 46
Вярсток, в. 69,76,90
Гайна, м. 108
Галомысль, м. 43, 61
Галубіцкі дэканат 61
Галынка, м. 95
Ганчары, в. 70
Гаравец, в. 95
Гарадзея, в. 35
Гарадок, м. 73, 102
Глівін, в. 91
Глінна, в. 124
Глуск, м. 44, 62, 63, 64, 73, 96
Глускі дэканат 34, 44, 73, 79, 96
Глыбокае, м. 126
Горваль, м. 73, 102
Горкі, в. 118
Гошчава, в. 81
Гродзенская губ. 8
Гродзенскі пав. 90
Гродзенскі раён 95
Гродна, г. 29, 30, 87
Давыд-Гарадок, м. 36
Данілевічы, в. 103
Даўгінава, в. 102
Даўгінаўская пратапопія 110
Даўгінаўскі дэканат 60
Дземяховічы, в. 94
Дзвіна, р. 116
Дзісенская сурагацыя 61, 62
Дзісенскі дэканат 45, 47, 49, 62
Дзісенскі пав. 126
Дзісна, м. (пазней – г.) 23
Дзям’янава. Гл. Прыхабы
Дзярэчын, м. 77
Дняпро, р. 82
Добасна, м. 68
Докшыцка-Барысаўскі дэканат 126
Друя, м. 23
Дрычын, в. 35
Дубровы, м. 62
Дудзічы, м. 67, 74, 76, 85, 92, 93
Дукора, м. 44, 64, 85, 122
Езярышча, м. 34
Ёдчыцы, в. 35
Жлобін, м. 73, 80
Жодзіна, м. 66, 105, 111
Жоўкіна, в. 97
Журавічы, м. 117
Жыровічы, м. 46, 48, 49
Забалацце, в. 82
Залужжа, в. 35
Замосце, г. 6
Замошша, м. 77
Заходняя Еўропа 65, 69, 90, 93, 121
Звярынічы, в. 108
Зембін, м. 35
Івацэвічы, м. 62
Ігумен, м. (пазней – г.) 35, 41, 119
Ігуменская пратапопія 110
Ігуменскі дэканат 33, 45, 47, 49, 68, 84, 85, 89, 118, 125
Ігуменскі пав. 66, 71, 125
Ізва, в. 55
Ілукшта, м. 45
Італія 90
Казімірава, м. 45
Какуевічы, в. 76
Камайск, в. 35
Камянецкі дэканат 33, 69, 89, 90
Канстанцінопаль, г. 21
Капланцы, в. 44, 125

Каралеўская Слабада, в. 96
Каралішчавічы, в. 62
Карпілаўка, м. 73
Карэлічы, м. 68
Касарычы, в. 96
Каўпеніца, в. 81
Кіеў, г. 28
Кіеўска-Віленская мітрапаліцкая епархія 7, 73, 79, 95, 112
Кіеўская губ. 127
Клецк, м. 35, 118
Клецкі дэканат 34, 78
Кобрын, г. 46, 74
Кобрынскі дэканат 33, 68, 69, 73, 89, 90
Косава, м. 76, 120
Коўбча, в. 75
Краснае Сяло, м. 79
Круговічы, в. 35
Крынкі, маёнт. 39
Крычаў, г. 52
Курляндскі дэканат 45, 47
Курляндыя 61
Кярдзееўцы, в. 62
Лабачэва, в. 100
Лабна, в. 95
Лагішын, м. 128
Лагойск, м. 45
Лагойская пратапопія 110
Лагойскі дэканат 33, 60, 65, 66
Лактышы, в. 76, 104
Лапацін, в. 111
Лапічы, в. 97
Лаўрышава, в. 43, 48, 51
Лахва, м. 55
Лебяда, м. 74
Лешча, прадм. 43
Лідскі дэканат 28, 34, 60, 72, 74, 78, 89
Літва 25, 28, 90
Літоўска-Віленская епархія 46, 47, 54
Літоўская епархія 7, 46
Літоўская правінцыя 45
Лосінка, в. 92
Лошніца, м. 105
Лукі, в. Навагрудскага пав. 113
Лукі, в. Рэчыцкага (з 1795 г. – Рагачоўскага) пав. 45, 73
Луцкая епархія 6, 21, 46
Лучын, м. 73, 77
Львоў, г. 28, 92
Львоўская епархія 6
Люблін, г. 23, 87
Любча, м. 68
Ляды, м. 45, 46, 49, 64
Магілёўская губ. 8, 127
Мазырскі дэканат 33, 58, 73
Мазырскі пав. 35, 36, 96, 97, 98, 100, 116
Макоўе, в. 127
Малева, в. 79
Малевічы, в. 66
Марозавічы, в. 88
Масква, г. 17, 37
Маскоўская дзяржава 6, 112
Мацеевічы, в. 35, 119
Машукі, в. 35
Мерач, м. 62
Мізгіры, в. 76
Мільча, м. 46
Мінск, г. 14, 29, 30, 37, 42, 57, 60, 87
Мінская губ. 8, 126, 127
Мінская пратапопія 110
Мінская сурагацыя 57
Мінскі дэканат 34, 45, 47, 49, 60
Мінскі пав. 7, 36, 49, 86

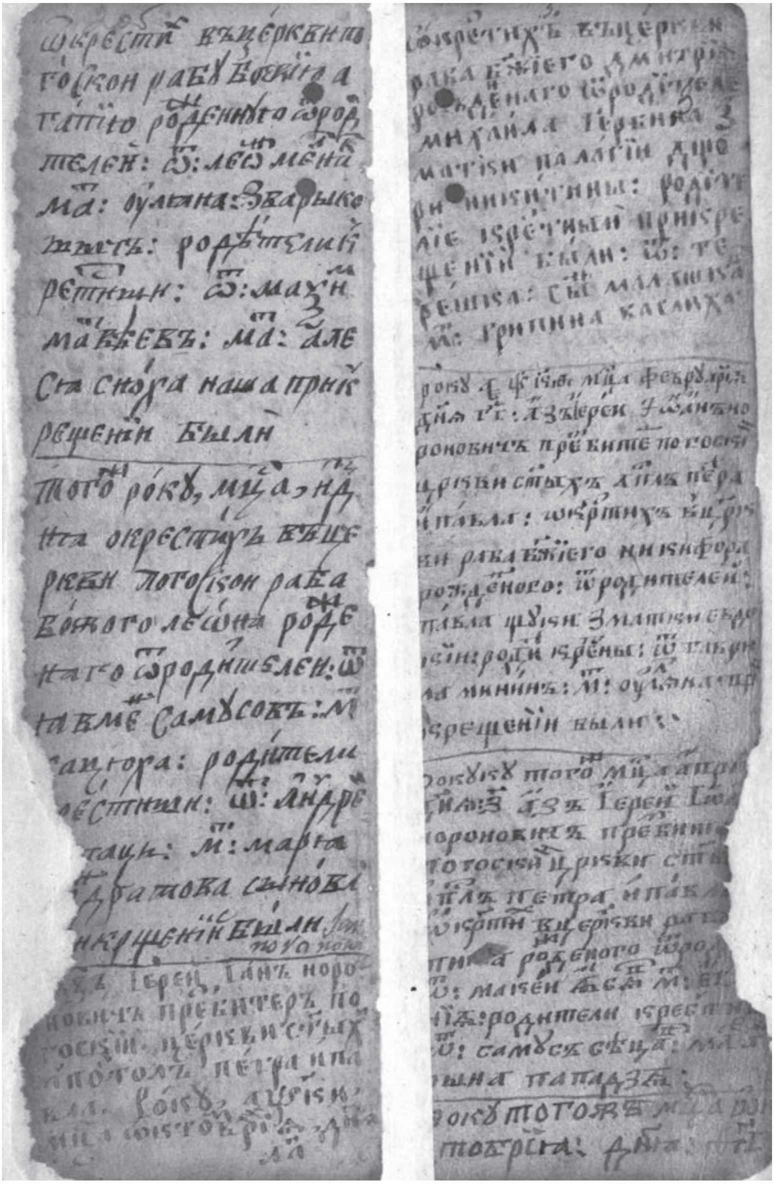
Мінькаў, в. 82
Міратычы, в. 106
Міхалёва, в. 95
Міцькі, в. 98
Мсціж, в. 88
Мыто, м. 102
Мышчыцы, в. (Нелаевічы, Янапаль) 75
Мядзел, м. 35
Мядзельскі дэканат 33, 60, 65, 66
Мядзельская пратапопія 110
Навагрудак, г. 68
Навагрудскі дэканат 33, 60, 68, 89, 111
Навагрудскі пав. 83
Наваельня, м. 88
Нагародавічы, в. 77
Нелаевічы. Гл. Мышчыцы
Новае Бярозава, в. 44, 70
Новы Двор, м. 95
Новы Свержань, м. 48, 55, 113
Нягневічы, м. 68
Нясвіж, г. 35
Нясвіжскі дэканат 34, 60, 78, 117
Орля, м. 72, 102
Орсічы, в. 112
Орша, г. 46
Пагост, м. 41, 77, 111, 125
Падлужжа, в. 96
Падляшскі дэканат 60
Падляшша 8, 77, 83
Падубіс, м. 45
Палеская сурагацыя 73, 79
Палескі дэканат 33, 89, 90
Палессе 96, 97, 114, 116
Панюшкавічы, в. 50
Папіна, в. 126
Парыж, г. 25
Парэчча, в. 54, 96
Пачаеў, м. 92
Перамышльская епархія 6
Перстунь, в. 95
Петрыкаў, м. 99
Петрыкаўскі дэканат 33, 73
Пінск, г. 43, 52, 122
Пінска-Тураўская епархія 7
Пінскі пав. 7, 35, 36, 86, 96, 116, 128
Плесавічы, в. 41
Плытнікі, в. 62
Побалава, м. 59, 73, 117
Поблін, в. 96
Познань, г. 25
Полацк, г. 21, 46, 48, 51, 116, 126
Полацкае ваяв. 7, 83
Полацкая архіепархія 7, 21, 45, 46, 61, 103, 116
Полаччына 21, 57
Польскае Каралеўства 6, 8, 25
Польшча 17
Пружанскі дэканат 33, 68, 69, 89
Прусія 25, 48, 95
Прыхабы, в. (Дзям’янава) 127
Пухавіцкая пратапопія 110
Пухавіцкі дэканат 34, 43, 60, 74, 89, 102
Пяцеўшчына, маёнт. 118
Рагатка, в. 35, 105
Рагачоў, г. 82
Рагачоўскі дэканат 33, 41, 44, 68, 73, 79, 89
Радашковічы, м. 56
Радзіца, м. 35
Райца, в. 34, 50, 65
Ракаў, м. 45
Расійская імперыя 16, 26, 27, 31, 32, 38, 39, 40, 43, 45, 51, 61, 63, 82, 87, 94, 97, 114, 116, 124, 131
Расія 17

Русь 87
Рута, в. 92
Руціца, в. 54
Рым, г. 21, 55, 131
Рынкавая пл. г. Кобрына 74
Рэч Паспалітая 6, 7, 16, 17, 18, 23, 26, 27, 28, 34, 38, 51, 54, 57, 63, 82, 94, 113, 116, 124
Рэчыца, г. 44
Рэчыцкі пав. 96, 98, 116
Сабакінцы, м. 72
Савецкі Саюз 13
Савічы, в. 99, 100
Сакол, в. 35
Саламярэцкі Гарадок, м. (Хмарынскі Гарадок, Сёмкаў Гарадок) 62
Саламярэчча, в. 50
Самагруд, в. 39
Санкт-Пецярбург, г. 28, 37, 55, 87, 119
Сапоцкін, м. 95
Сачыўкі, в. 81
Святое, в. 90
Сёмкаў Гарадок. Гл. Саламярэцкі Гарадок
Скепня, в. 77
Скрыгалаў, м. 98
Слонім, г. 74, 77
Слонімскі дэканат 34, 60, 74, 78, 89
Слонімскі пав. 77, 81, 83, 133
Смілавічы, м. 123
Сморкі, в. 105
Станіславава. Гл. Ведзьма
Старое Сяло, м. 123
Старч, в. 58
Сташаны, в. 128
Столін, в. 94
Струга, в. 122
Струнь, маёнт. 116, 117
Стрэльск, в. 98
Стрэшын, м. 73, 77, 91
Супрасль, м. 46, 48, 89, 92
Суцькава, м. 45
Сцяпы, в. 117
Сэрвач, в. 72
Талачын, м. 46, 49
Тульгавічы, в. 67
Тураўскі дэканат 33, 73
Турын, в. 58
Турэйск, в. 72
Убарцкі дэканат 33, 73
Узда, м. 105
Украіна 28, 116, 124
Уладаўскі дэканат 33, 89, 90
Уладзімірска-Брэсцкая епархія 7, 36
Унеў, м. 92
Уселюб, м. 68
Францыя 90, 95, 124
Хізаў, в. 112
Хляўно, в. 126
Хмарынскі Гарадок. Гл. Саламярэцкі Гарадок
Холмеч, м. 54, 73
Царкоўна, в. 127
Цвеціна, в. 99
Ціхінічы, м. 73, 103, 114
Цырынскі дэканат 28, 34, 60, 89, 107, 117
Цялядавічы, в. 125
Чанстахова, г. 117
Чарасы, в. 78, 121
Чучавічы, в. 35
Чэрнін, в. 96
Чэрніхава, в. 38
Шацк, м. 106
Шчытна, в. 100

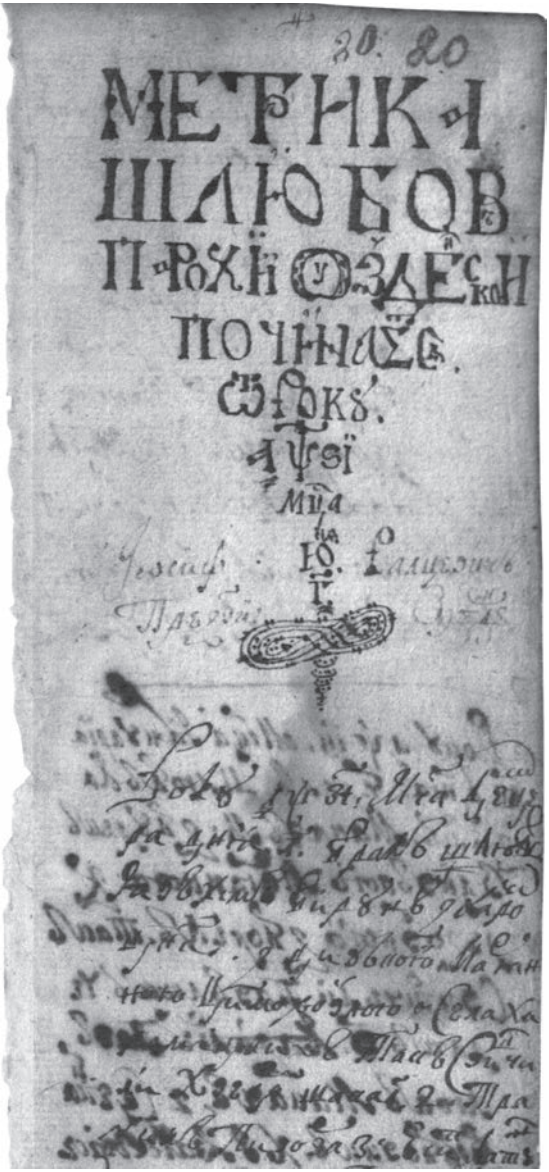
Шыпяны, в. 122, 123
Юравічы, в. Мінскага
(з 1795 г. – Ігуменскага) пав. 35, 80
Юравічы, в. Полацкага пав. 107
Юравічы, м. Мазырскага
(з 1795 г. – Рэчыцкага) пав. 57
Юраўляны, в. 39
Юшкава, в. 35
Якабштадт, г. 45
Янапаль. Гл. Мышчыцы
Ястрамбель, в. 35
Ятвеск, в. 80

ДАДАТАК.
ІЛЮСТРАЦЫІ

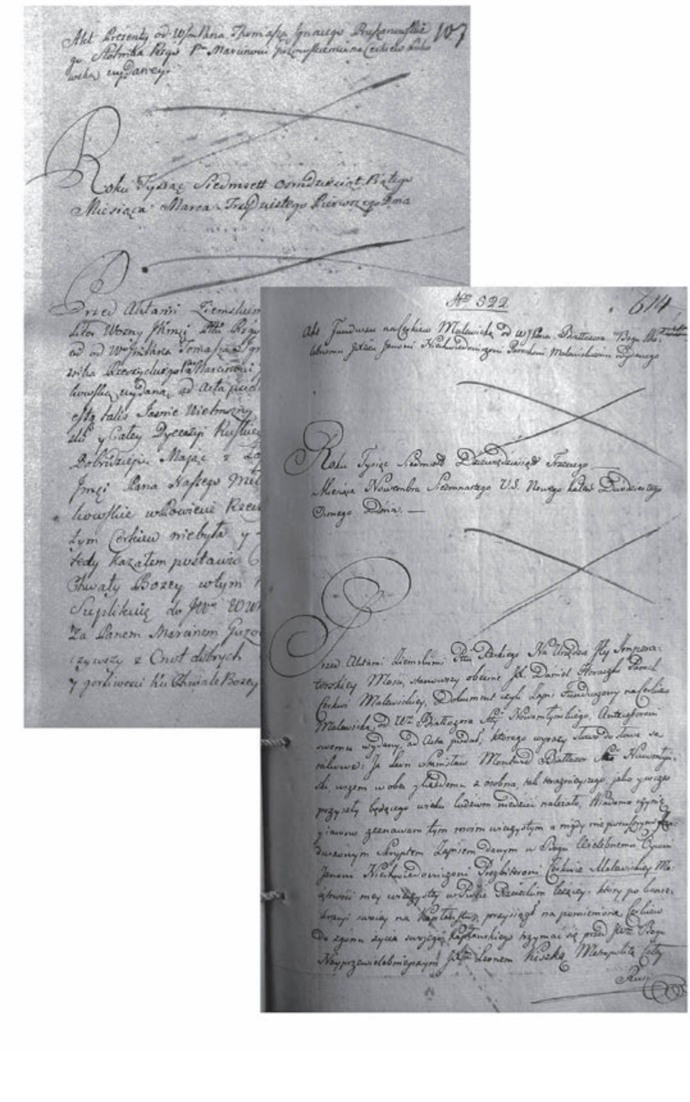
1. Тытульныя аркушы кніг Супрасльскай друкарні 1722–1727 гг., што пабачылі свет у выніку пастаноў Замойскага сабору 1720 г.: катэхізіс, літургічны слоўнік і службоўнік. Крыніца: НГМРБ. – Інв. №№ 429, 464, 528.



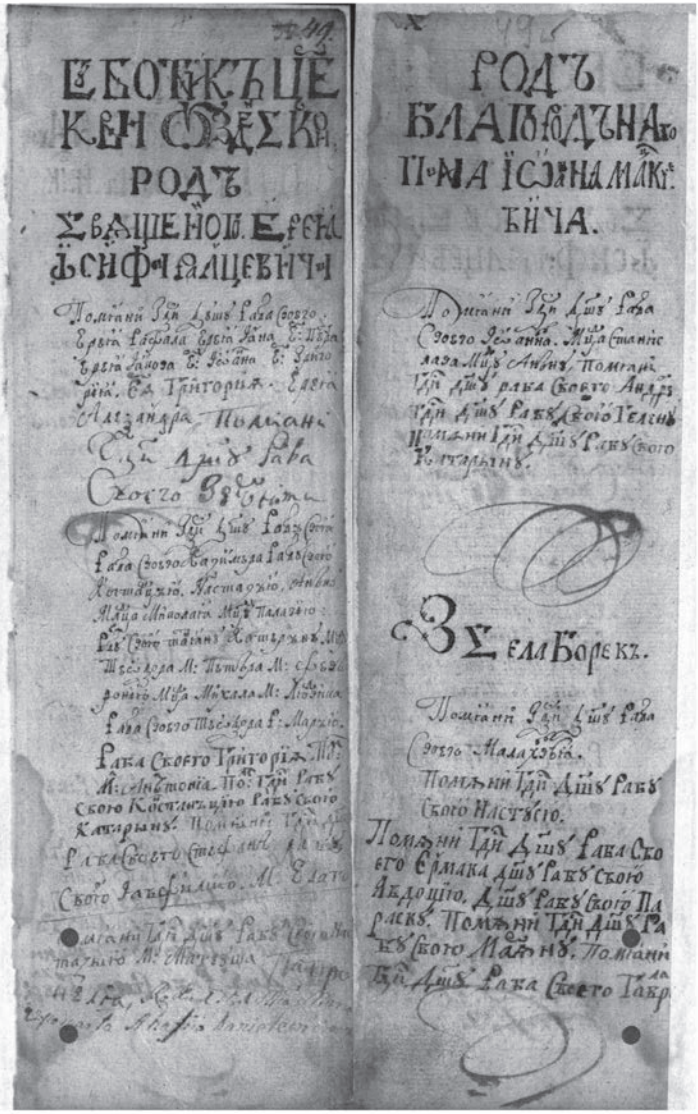
2. Метрычная кніга аб народжаных царквы ў м. Пагост Аршанскага пав. 1726 г. (фрагмент). Крыніца: НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1068. – Арк. 2 адв. – 3.



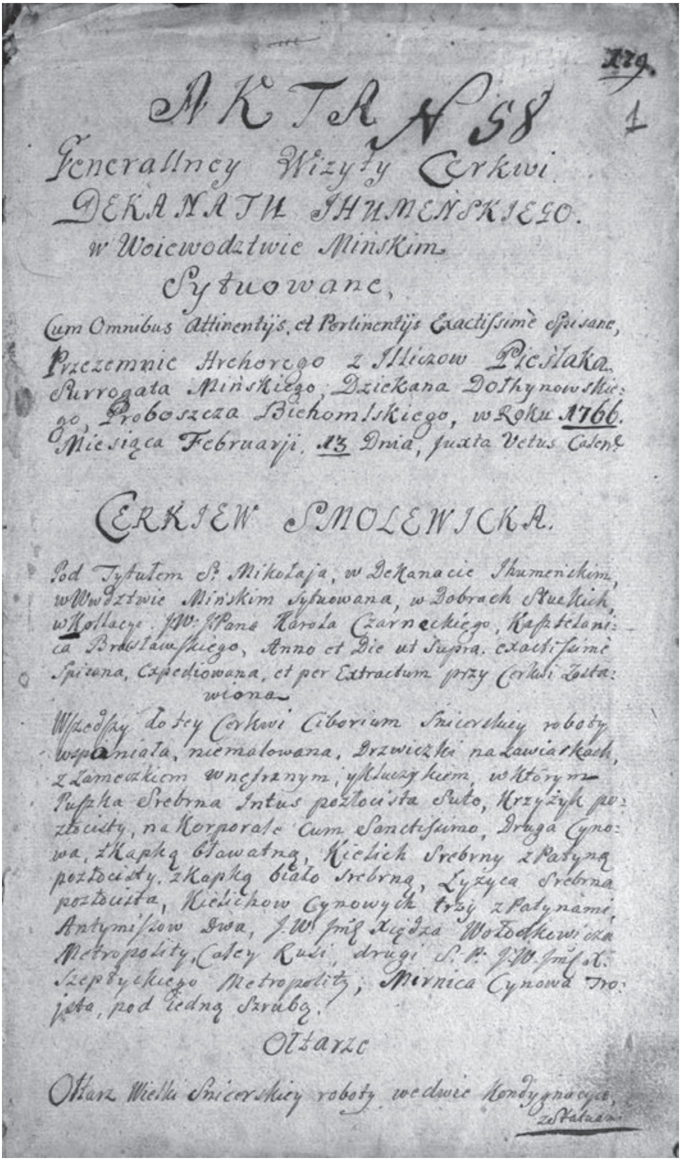
3. *Метрычная кніга аб шлюбаваных царквы ў м. Узда Мінскага пав. 1716–1735 гг. (фрагмент). Крыніца: НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1064. – Арк. 20.*



4. Актыкацыі царкоўных фундушоў і калятарскіх прэзентаў у актавых кнігах Рэчыцкага земскага суда. XVIII ст. Крыніца: НГАБ. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 10. – Арк. 107; Спр. 13 б. – Арк. 614.



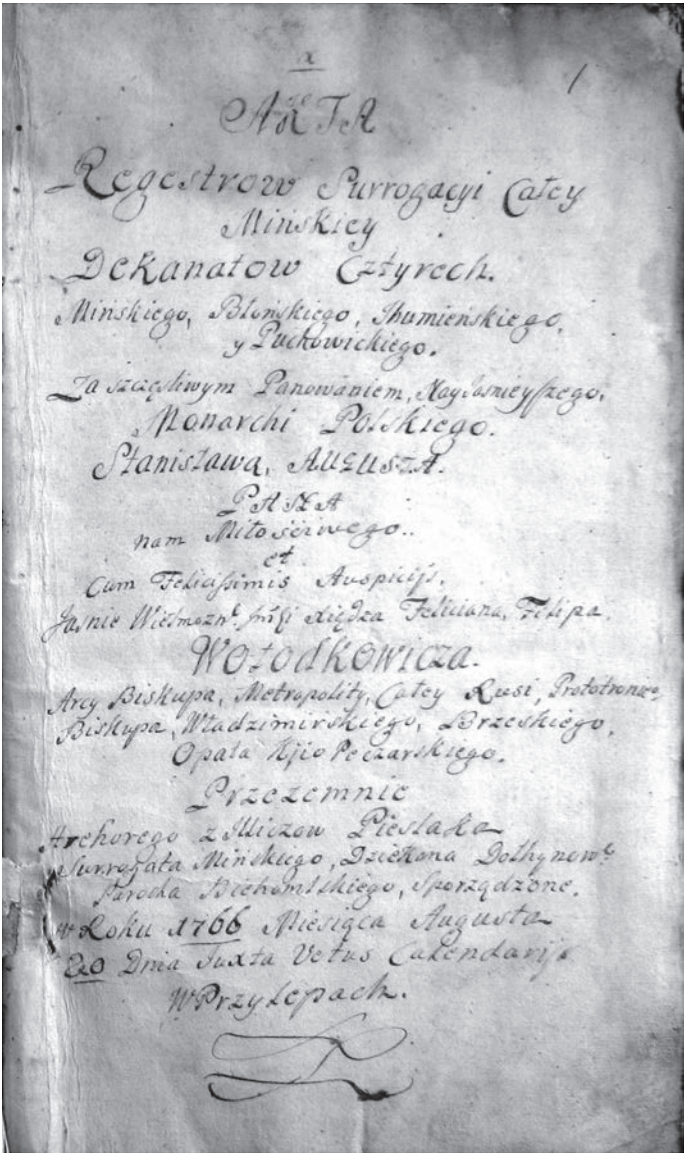
5. Памінальны сінодзік («суботнік») царквы ў м. Узда Мінскага пав. Памінанні продкаў святара Іосіфа Ральцэвіча і калятара Яна Мацкевіча. 1716–1754 гг. Крыніца: НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1064. – Арк. 49 – 49 адв.


179.
AKTA N 58 1
Generalney Wizyty Cerkwi
DEKANATU IHUMENSKIEGO.
w Woiewodztwie Minskim
Sytuowane,
Cum Omnibus Attinentijs, et Pertinentijs Exactissime Spisane,
Przezemnie Hrehorego z Illiczow Pieślaka
Surrogata Minskiego, Dziekana Dołhynowskie=
go, Proboszcza Bichomlskiego, w Roku 1766.
Miesiąca Februarij. 13 Dnia, Juxta Vetus Calend.

CERKIEW SMOLEWICKA.

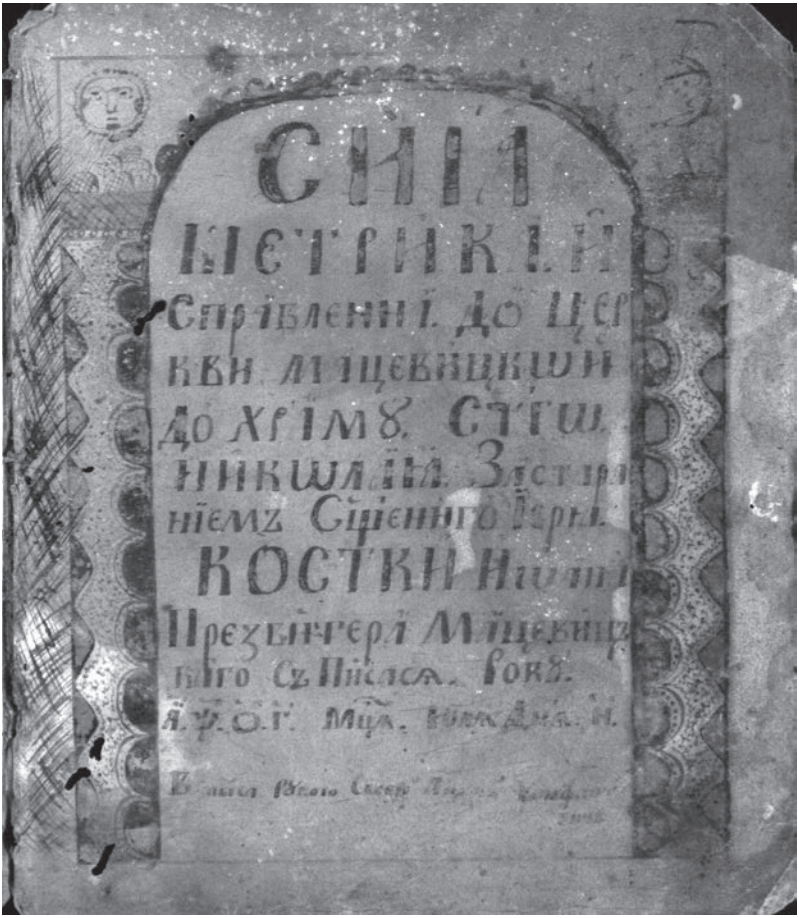
Pod Tytułem S. Mikołaja, w Dekanacie Ihumenskim, w Wwdztwie Minskim Sytuowana, w Dobrach Stuekich, w Kollacyi JW. JPana Karola Czarneckiego, Kasztelani= ca Brzesławskiego, Anno et Die ut Supra exactissime Spisana, Expediowana, et per Extractum przy Cerkwi Zosta= wiona.
Wszedszy do tey Cerkwi Ciborium Snicerskiey roboty wspaniała, niemalowana, Drzwiczki na zawiaskach, z Zameczkiem wnętrznym, z kluczykiem, w którym Puszka Srebrna Intus pozłocista Suto, Krzyżyk pozłocisty, na Korporale Cum Sanctissimo, Druga Cyno= wa, z Kapką bławatną, Kielich Srebrny z Patyną pozłocisty, z Kapką biało srebrną, Łyżyca Srebrna pozłocista, Kielichow Cynowych trzy z Patynami, Antymissow Dwa, J.W. Jmci Xiędza Wołodkowicza Metropolity Całey Rusi, drugi S.P. J.W. Jmci X. Szeptyckiego Metropolity, Mirnica Cynowa tro= ista, pod iedną Szrubą.
Ołtarze
Ołtarz Wielki Snicerskiey roboty we dwie Kondygnacye, z Statuami

6. Тытульны аркуш пратаколаў генеральнай візітацыі цэркваў Ігуменскага дэканату. 1766 г. Крыніца: НГАБ. – Ф. 1234. – Воп. 1. – Спр. 9. – Арк. 1.



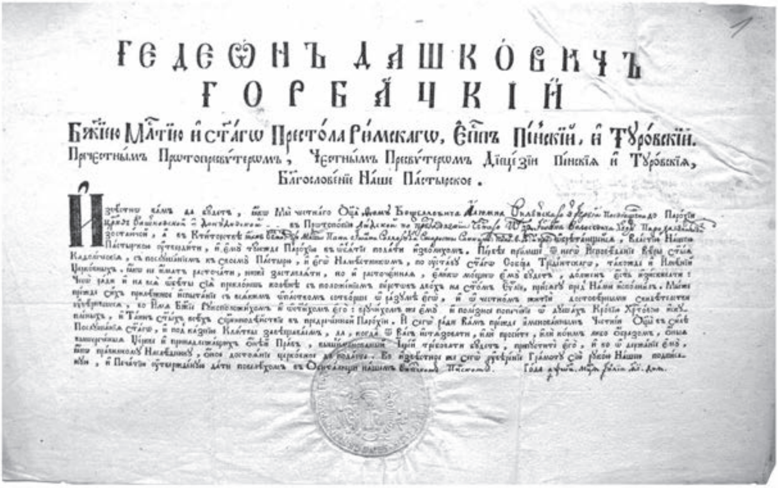
Akta
Regestrow Surrogacyi Całey
Minskiey.
Dekanatow Czterech.
Minskiego, Błonskiego, Ihumienskiego,
y Puchowickiego.
Za szczęśliwym Panowaniem, Nayiaśnieyszego,
Monarchi Polskiego.
Stanisława, Augusta.
Pana
nam Miłościwego..
et
Cum Felicissimis Auspicijs.
Jasnie Wielmożn. Jmści Xiędza Feliciana, Filipa.
Wołodkowicza.
Arcy Biskupa, Metropolity, Całey Rusi, Prototronu,
Biskupa, Włodzimirskiego, Brzeskiego,
Opata Kijo Peczarskiego.
Przeze mnie
Archorego z Illiczow Pieslaka
Surrogata Minskiego, Dziekana Dołhynow.
Parocha Brehomlskiego, Sporządzone.
w Roku 1766 Miesiąca Augusta
20 Dnia Iuxta Vetus Calendarij.
W Przylepach.

7. Тытульны аркуш спісу парафіянаў (status animarum) цэркваў Мінскай сурагацыі. 1766 г. Крыніца: НГАБ. – Ф. 1502. – Воп. 1. – Спр. 9. – Арк. 1.



8. Тытульны аркуш метрычнай кнігі царквы ў в. Мацеевічы Мінскага пав. 1773 г. Крыніца: НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1127. – Арк. 1.

9. Генеалагічнае дрэва роду святароў Гамаліцкіх. 1773 г. Крыніца: НГАБ – Ф. 319. – Воп. 2. – Спр. 783. – Арк. 60.

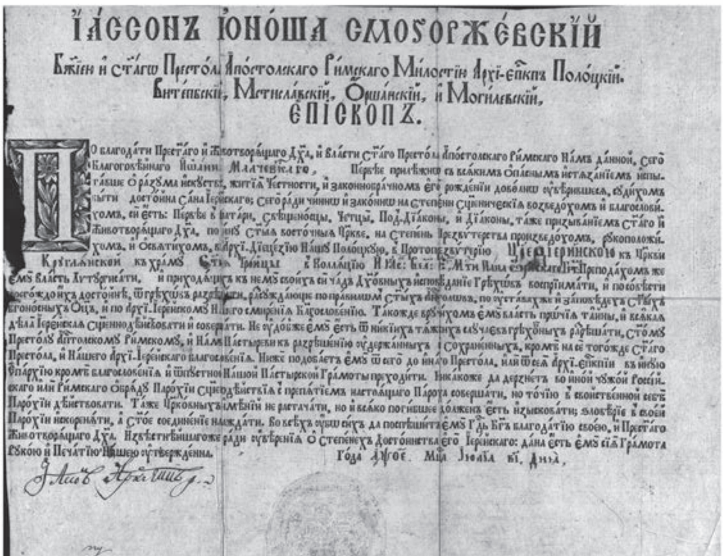


ГЕДЕѠНЪ ЛАШКОВИЧЪ ГОРБАЦКІЙ

Бжіею Млтію и стагω Престола Римскагω, Еппъ Пинскій, и Туровскій.

Пречестнымъ Протопресвυтерωмъ, Честнымъ Пресвυтерωмъ Діецезіи Пинскія и Туровскія,

Благословеніе Наше Пастырское.

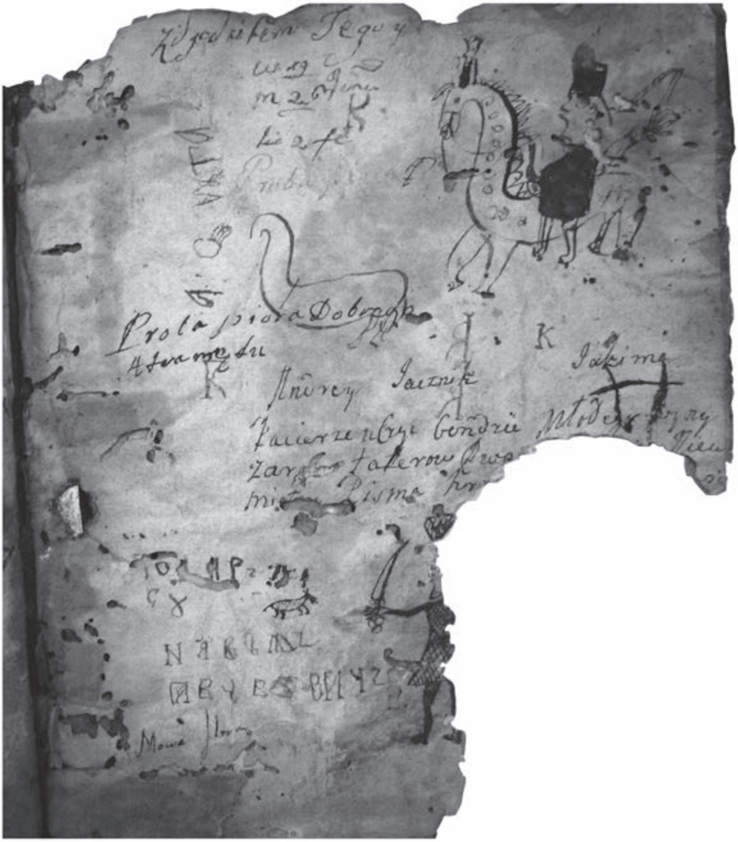


ІАСОНЪ ЮНОША СМОГОРЖЕВСКІЙ

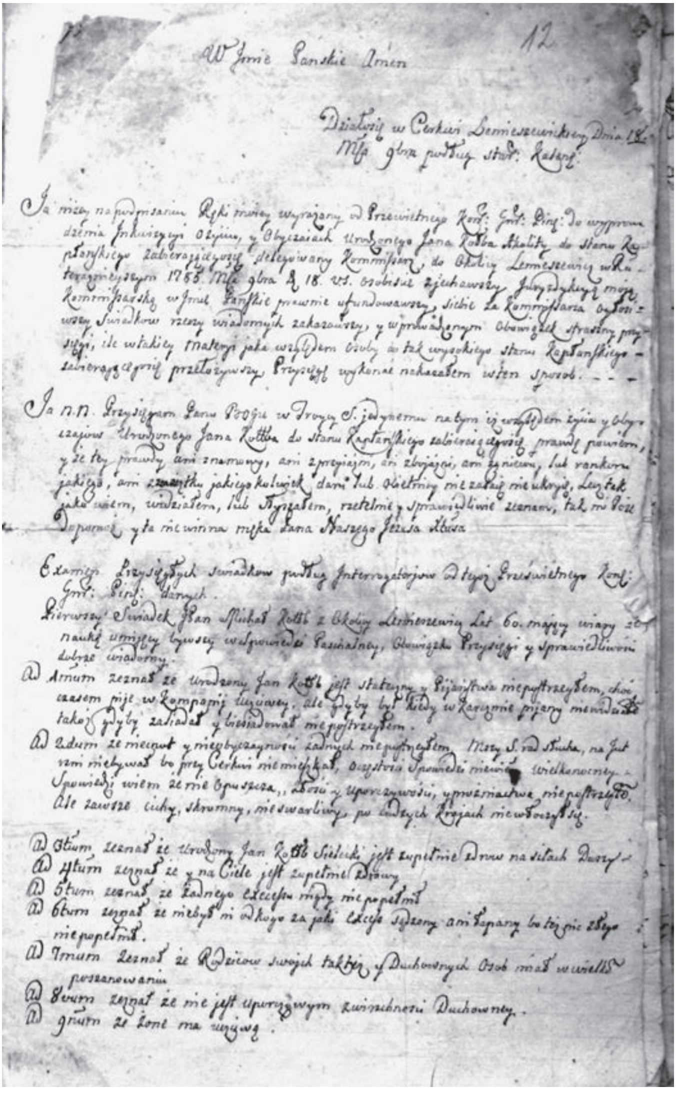
Бжіею и стагω Престола Апостолскагω Римскагω Милостію Архі-еппъ Полоцкій, Витебскій, Мстиславскій, Оршанскій, и Могилевскій,

ЕПІСКОПЪ.

10. Стаўленыя граматы (інсталяцыі) уніяцкіх святароў. XVIII ст. Крыніца: ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 28. – Арк. 1; НГАБ. – Ф. 319. – Воп. 2. – 3923. – Арк. 21.

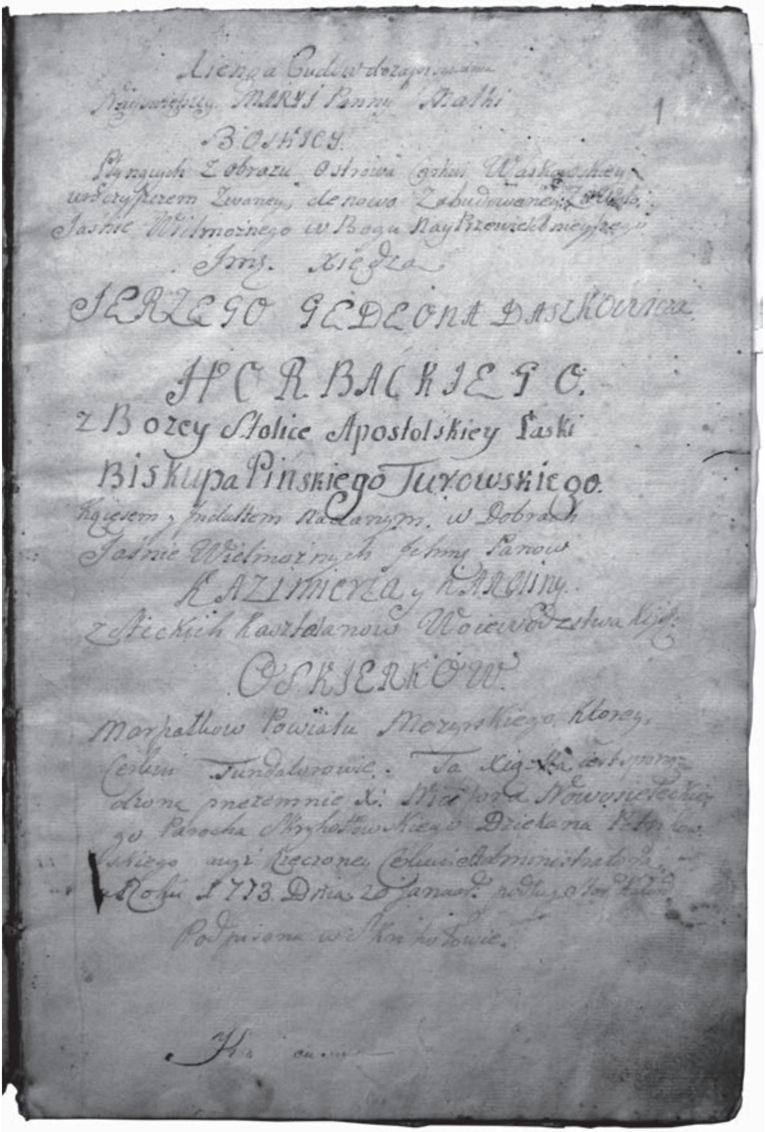


11. Інскрыпцыі і малюнкі на вокладцы метрычнай кнігі, зробленыя вучнямі парафіяльнай школы ў м. Дукора Мінскага пав. 70-я гг. XVIII ст. Крыніца: НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 13. – Спр. 1090. – Вокладка.


12

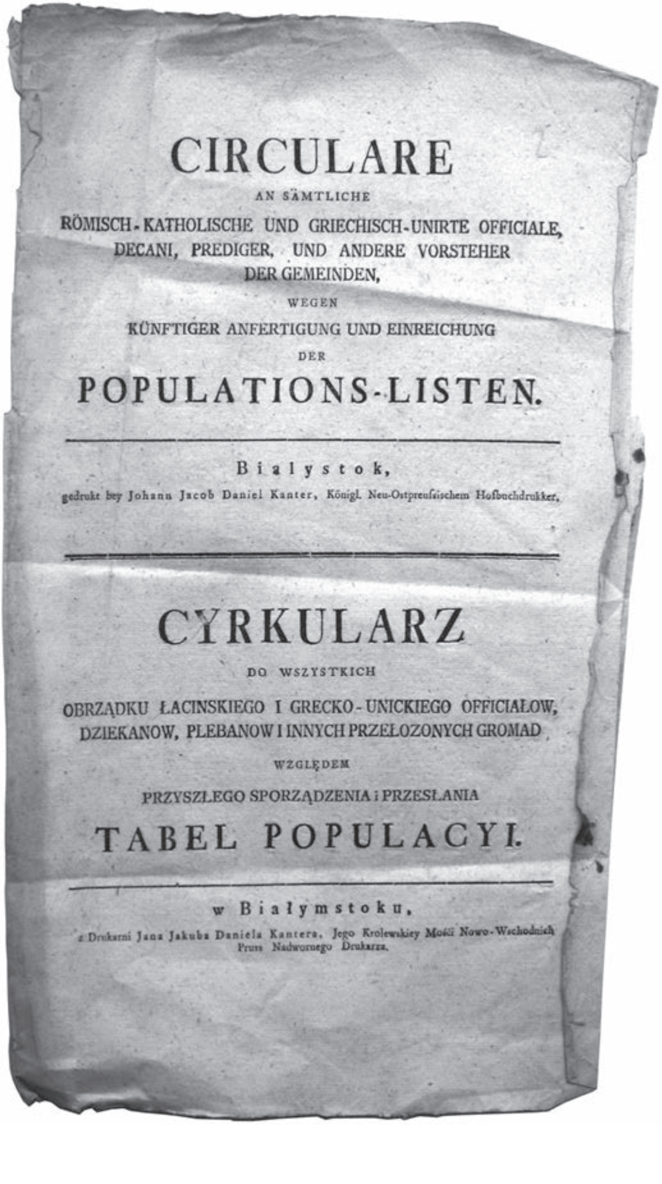
W Imię Pańskie Amen

12. Тытульны аркуш пратакола апытання сведак аб паводзінах і характары Яна Колба-Сялецкага, які жадае быць высвечаным у сан уніяцкага святара. 1785 г. Крыніца: ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 42. – Арк. 12.



Xięga Cudow doznanych
Nayświętszey MARYI Panny Matki
BOSKIEY
Płynących z Obrazu Ostrowa Cerkwi Waskowskiey
[illegible] Zwaney, de nowo Zbudowaney [illegible]
Jaśnie Wielmożnego w Bogu Nayprzewielebnieyszego
Jmc. Xiędza
JERZEGO GEDEONA DASZKOWICZA
HORBACKIEGO
z Bożey Stolice Apostolskiey Łaski
BISKUPA PINSKIEGO TUROWSKIEGO
[illegible] y Indultem Nadanym w Dobrach
Jaśnie Wielmożnych Jchmc Panow
KAZIMIERZA y KAROLINY
z [illegible] Kasztelanow Woiewodztwa Kijow.
OSKIERKÓW
[illegible] Powiatu Mozyrskiego, ktorey
Cerkwi Fundatorowie. Ta Xięga iest przyrzą-
dzona [illegible] X. Wiktora Nowosieleckie-
go Parocha [illegible] Dziekana [illegible]
[illegible]
Roku 1773. Dnia 20 Januar. [illegible]
Podpisana w [illegible]

13. Тытульны аркуш кнігі рэгістрацыі цудаў абраза Багародзіцы з капліцы ў в. Васькава Мазырскага пав. 1773–1787 гг. Крыніца: ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 3. – Спр. 397. – Арк. 1.



CIRCULARE

AN SÄMTLICHE

RÖMISCH-KATHOLISCHE UND GRIECHISCH-UNIRTE OFFICIALE,
DECANI, PREDIGER, UND ANDERE VORSTEHER
DER GEMEINDEN,

WEGEN

KÜNFTIGER ANFERTIGUNG UND EINREICHUNG

DER

POPULATIONS-LISTEN.

Bialystok,

gedrukt bey Johann Jacob Daniel Kanter, Königl. Neu-Ostpreussischem Hofbuchdrukker.

CYRKULARZ

DO WSZYSTKICH

OBRZĄDKU ŁACINSKIEGO I GRECKO-UNICKIEGO OFFICIAŁOW,
DZIEKANOW, PLEBANOW I INNYCH PRZEŁOZONYCH GROMAD

WZGLĘDEM

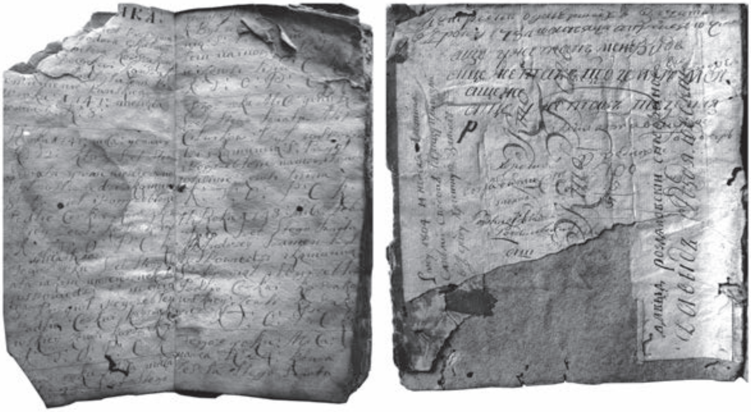
PRZYSZŁEGO SPORZĄDZENIA I PRZESŁANIA

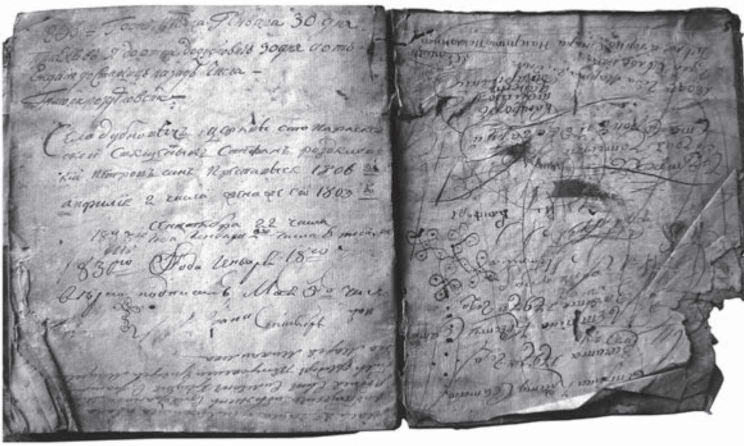
TABEL POPULACYI.

w Białymstoku,

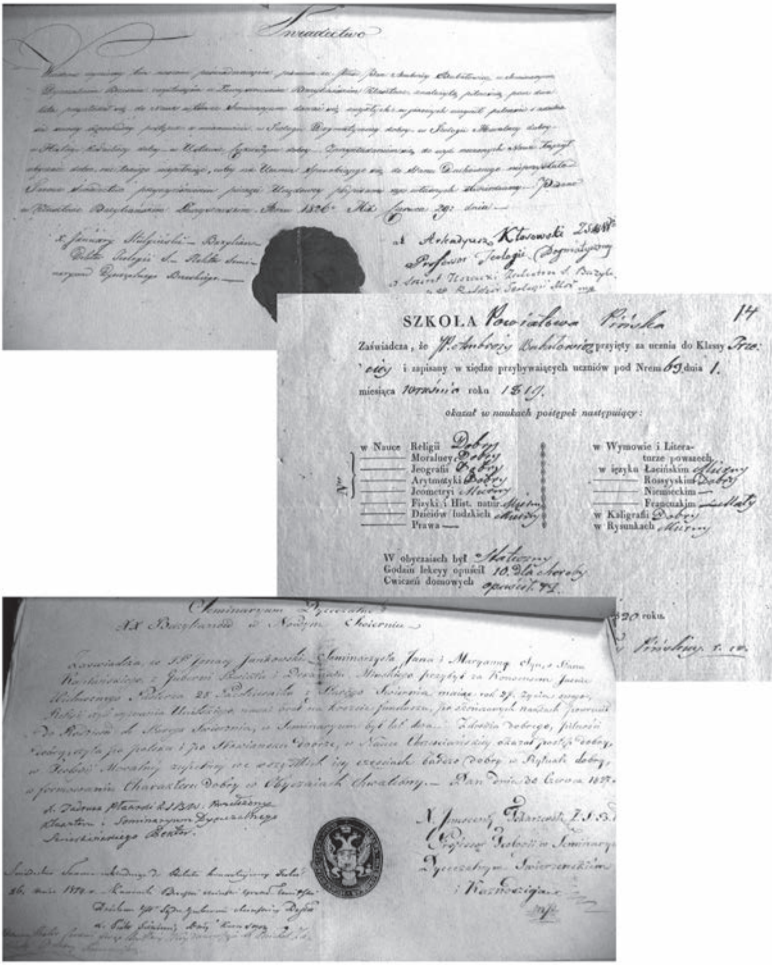
z Drukarni Jana Jakuba Daniela Kantera, Jego Krolewskiey Mości Nowo-Wschodnich Prus Nadwornego Drukarza.

14. Тытульны аркуш цыркуляра прускага караля Фрыдрыха-Вільгельма аб прадастаўленні каталіцкімі і ўніяцкімі святарамі Падляшша спісаў парафіянаў. 1798 г. Крыніца: ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 198. – Арк. 1.





15. Інскрыпцыі на старонках метрычных кніг уніяцкіх цэркваў. Канец XVIII – першая чвэрць XIX стст. Крыніца: НГАБ. – Ф. 1502. – Воп. 1. – Спр. 3. – Арк. 1, 113; Спр. 11. – Арк. 1.


SZKOŁA Powiatowa Pińska 14

Zaświadcza, że JP. Ambroży Bukłowicz przyięty za ucznia do Klassy Trzeciey i zapisany w xiędze przybywaiących uczniów pod Nrem 69 dnia 1. miesiąca września roku 1819.

okazał w naukach postępek następuiący:

w Nauce Religii Dobry
— Moralney Dobry
— Jeografii Dobry
— Arytmetyki Dobry
— Jeometryi Mierny
— Fizyki i Hist. natur.
— Dziejów ludzkich Mierny
— Prawa —

w Wymowie i Literaturze powszech.
w języku Łacińskim Mierny
— Rossyyskim Dobry
— Niemieckim —
— Francuzkim Mały
w Kaligrafii Dobry
w Rysunkach Mierny

W obyczaiach był Statuczny
Godzin lekcyy opuścił 10. dla choroby
Ćwiczeń domowych opuścił 71.

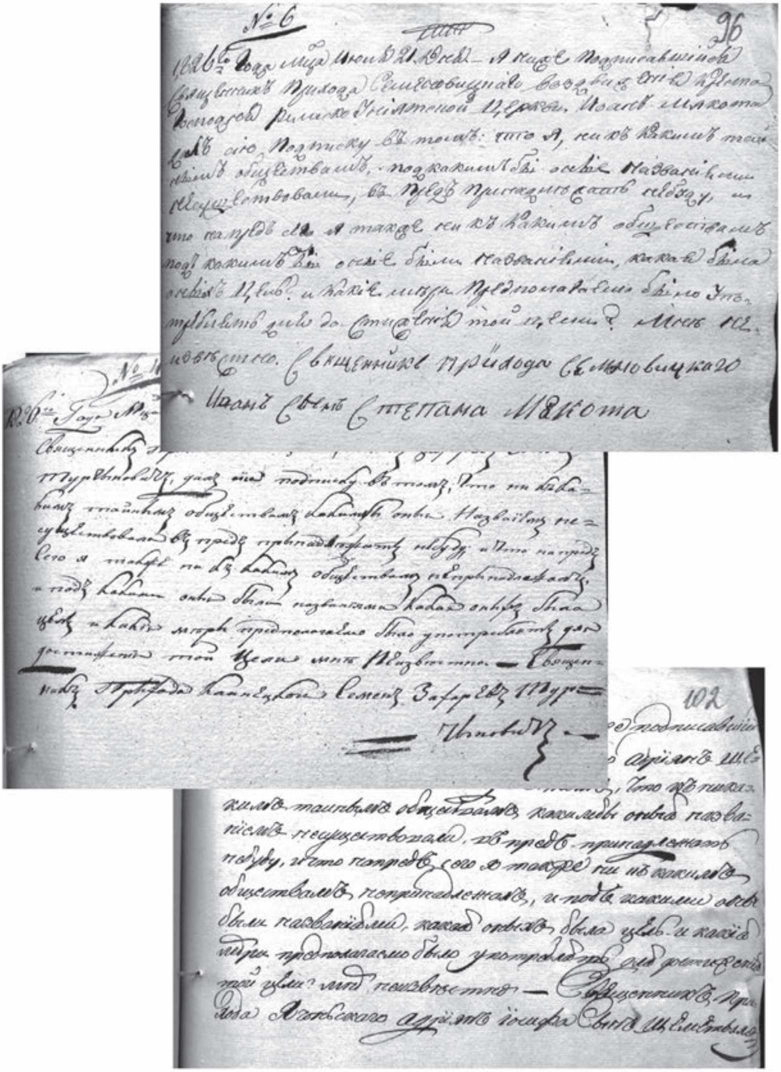
20 roku.

16. Пасведчанні аб заканчэнні ўніяцкімі святарамі павятовых школ і духоўных семінарый. 1819–1827 гг. Крыніца: НГАБ у Гродна. – Ф. 1621. – Воп. 2. – Спр. 235. – Арк. 4, 14; Спр. 244. – Арк. 3.

AVSPICIIS
AVGVSTISSIMI ET POTENTISSIMI
IMPERATORIS
NICOLAI I.
RVSSORVM AVTOCRATORIS
etc. etc. etc.
Venceslaus Pelikan
COLLEGIORVM A CONSILIIS, MEDICINAE ET CHIRVRGIAE DOCTOR, IN CAESAREA VNIVERSITATE LITTERARVM VILNENSI CHIRVRGIAE THEORETICAE ET PRACTICAE ATQVE ANATOMIAE PROFESSOR [illegible] INSTITVTI MEDICI SVMPTIBVS CAESAREIS CONDITI PRAEFECTVS [illegible] IIdae CLASSIS GENERIS DECORATI EQVES, RECTOR CVM SENATV ACADEMICO.

Singulis, quorum interest, notum testatumque facimus. Cum R. D. Adamus Tomkowid Seminarii Dioecesani Polocensis praeceptor in examine coram Doctoribus Sacrae Theologiae ab Inclyta Facultate Theologica in Ordine Professorum Scientiarum Ethico-politicarum *CAESAREAE* Litterarum Universitatis Vilnensis delegatis, ex Sacra Scriptura, Theologia Dogmatica et Morali ad leges Academicas rite absoluto, tanta scientiae ac eruditionis dederit specimina, ut ejusdem Facultatis die X Maii A. MDCCCXXIV lata unanimi sententia, Gradu Magistri Sacrae Theologiae dignus censeretur; Nos proinde ea, qua pollemus, auctoritate, Eumdem R. D. Adamum Tomkowid Magistrum Sacrae Theologiae renuntiamus ac declaramus concedendo eidem jura omnia et privilegia huic gradui Academico competentia. In cuius rei fidem Diploma hoc publicum, Manu nostra subscriptum sigilloque Universitatis munitum eidem dedimus. Vilnae in Aedibus academicis A. MDCCCXXVI d. XX Mensis Novembris.

17. Дыплом аб заканчэнні А. Тамковідам Віленскага ўніверсітэта са ступенню доктара тэалогіі. 20.11.1826 г. Крыніца: НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 1. – Спр. 1 д. – Арк. 22.



18. Распіскі святароў Ігуменскага дэканату аб непрыналежнасці да масонскіх арганізацый. 1826 г. Крыніца: ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 2. – Спр. 334. – Арк. 93, 96, 102.

19. Медаль у гонар далучэння ўніяцкай царквы да праваслаўнай. 1839 г.
Крыніца: НГМРБ. – Н/д 20430.

SUMMARY

The Daily Life of a Uniate Priest
in the Belarusian and Lithuanian lands, c. 1720–1839
by Dzianis Liseichykau

This book is the first study in the domestic and foreign historiography to examine the daily life of a Uniate priest.

The chronological framework of the study confines itself to the period from the synod of Zamoscie (1720),which unified the rites of the Uniate Church, up to the synod of Polatsk (1839), the resolution of which eliminated the Uniate Church in the territories of the Western Governorates and forced a network of the Uniate parishes and administration to join the Orthodox Church. The geographical framework of the study comprises the "Belarusian-Lithuanian lands" – a term that means the territories of the former Grand Duchy of Lithuania and Podlachia where the Uniates resided and where there was an intricate network of the Uniate parishes. These lands, where the East-Slavic population was predominant, became the basis for the formation of the Belarusian nation in the nineteenth century.

The archival base of the research rests upon the holdings of the repositories in Vilnius, Grodno and Minsk. Many of the records are swept up in the historiographical shift for the first time. The reconstruction of the components of Uniate priests' lives has been possible due to the use of the materials of visits – the minutes of parochial visitations by the upper church authorities in the eighteenth – the first third of the nineteenth centuries.

The Uniate clergy was quite a closed group of the population. 1987 priests out of 2401, about whom the data have been collected, belonged to hereditary priestly families. In the territories of separate deaneries and dioceses family clans were formed to struggle for the authority and influence within the church hierarchy. Every decade a number of highly trained and well-educated priests and clergymen increased.

The work examines the main forms of priests' recreation and fulfillment of duties: pastoral activities, management of libraries, the care of churchyards, the task of recording superstitions and miracles, communication (travels and correspondence), diary keeping, socio-political activities. On the basis of archival and published sources the author makes an attempt to reconstruct the image of a Uniate priest, as seen through the eyes of the parishioners and the church authorities.

By employing the history of everyday life as a methodology, it has become possible to look into a number of controversial issues in the history of the Uniate Church: the influence of the Uniate secular clergy on the ethnocultural and political processes occurring in the Belarusian-Lithuanian territories, the language of everyday communication, a level of education of a Uniate priest, changes in his property status, his attitude towards the elimination of the union and the preparation of the elimination.

Навуковае выданне

Лісейчыкаў Дзяніс Васільевіч

Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара
беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.

На беларускай мове

Карэктар: В.А. Ляйкоўская
Камп'ютарная вёрстка: В.І. Ходан
Макет вокладкі: А.Б. Хоміч

Падпісана ў друк. .10.2011. Фармат 60х84 1/16.
Папера афсетная. Друк афсетны.
Ум. друк. арк. . Улік.-выд. арк.
Наклад 250 асоб. Замова

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
Таварыства з абмежаванай адказнасцю «Медысонт».
ЛВ № 02330/0548592 ад 09.07.2009.
ЛП № 02330/0150444 ад 19.12.2008.
Вул. Ціміразева, 9, 220004, Мінск.